

الخطاب الفلسفي في عصر

دراسة في الأفكار والأعلام

دكتور

أحمد عبد الحليم عطية

الخطاب الفلسفي في مصر

دراسة في الأفكار والأعلام

الخطاب الفلسفى فى مصر

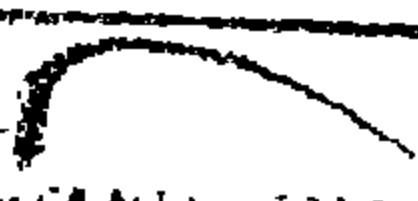
دراسة فى الأفكار والأعلام

الدكتور

أحمد عبد الحليم عطية

٢٠٠١


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية


دار الفكر
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

الناشر

دار فضاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) التسجيل رقم ٧٤٨٧٤



الكتاب : الخطاب الفلسفى فى مصر
" دراسة فى الأفكار والإعلام "

المؤلف : د. أحمد عبدالحليم عطية

رقم الإيداع : ٢٠٠٠/١٥٨٠٦

الترقيم الدولى : ISBN
977 - 303 - 299 - x

تاريخ النشر : ٢٠٠١

الناشر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع
حقوق الطبعة والترجمة والاقتباس محفوظة

الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

٦٣٦٢٥٦٢ - فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبة :

١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

٥٩١٧٥٣٢ / ١٢٢ (الفجالة)

المطابع :

مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www.alinkya.com/kebaa

e-mail: qabaa@naseej.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى هشام شرابي

المفكر والإنسان، صاحب النقد الحضارى للمجتمع
العربى، مشروع الجيل الحالى من أجل التقدم
والعلم والعقلانية والحدائثة والديمقراطية وحقوق
البشر والتعددية والاختلاف .

أحمد عبدالحليم عطية

مقدمة

الحديث عن الخطاب الفلسفى فى مصر، يقتضى إثارة العديد من التساؤلات حول هل هناك خطاب فلسفى فى مصر؟ وما هى طبيعته ومعناه، بداياته وتوجهاته؟ أعلامه وقضاياها؟ وعلاقته بالخطاب الفلسفى العربى الوسيط والحديث وكذلك الخطاب الفلسفى الغربى المعاصر وتياراته المتعددة؟

لقد شاع استخدام الخطاب فى الفلسفة والمنطق باعتباره عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا أو تعبيرا عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التى يرتبط بعضها ببعض وأصبح الخطاب توجهها فى الدراسات الألسنية قائم بذاته عند بنفست ومدرسة تحليل الخطاب الفرنسية وخاصة لدى ميشيل فوكو (الزواوى بغورة: مفهوم الخطاب فى فلسفة ميشيل فوكو ص ٩٣). وقد استخدم هذا المصطلح عنوانا لبعض الكتب مثل حامد طاهر "الخطاب الأخلاقى فى الفكر العربى".

ونحن لا نغنى بالطبع إسهام مصر فى الفلسفة سواء فى العصر الهلنستى أو فى الفلسفة الإسلامية ولكن نغنى بالخطاب الفلسفى فى مصر ما قدمه الأساتذة المصريون فى العصر الحديث من كتابات فلسفية، ونظرا لصعوبة تحديد بدايات الإنتاج الفلسفى فى مصر من جهة، والاختلاف حول طبيعة هذا النتاج الفلسفى من جهة ثانية، فنحن نتخذ من الدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية بداية مؤقتة، قد يسبقها بالطبع نتاج فلسفى متمثل فيما كان يلقى فى الأزهر من دروس سواء فى المنطق والشروح عليه أو علم الكلام، أو ما كانت تقدمه الدوريات والصحف مثل الهلال والمقتطف وغيرها أو ما كان يترجم من رسائل وكتب فلسفية. وقد رصدنا بعض هذه البدايات فى إطار محدد هو دراستنا عن "الديكارتية العربية" القاهرة ١٩٨٩ إلا أن الأمر يحتاج إلى جهد مضاعف وعمل فريق من الباحثين لمتابعة البدايات وإلى تحليل تاريخى اجتماعى لدرس هذه النشأة. ومن هنا قولنا إن هذا العمل يأتى فى سياق تأريخنا للخطاب الفلسفى فى الجامعة المصرية، وهو بداية محددة وإن كان يسبقها - كما أشرنا - جهود عديدة فى حاجة إلى رصد. فما هى صورة الفلسفة فى الجامعة المصرية؟

إن الباحث فى تاريخ الجامعة المصرية ونشأتها يدرك أن تأسيسها مع وجود مدرسة دار العلوم من جهة ومدرسة القضاء الشرعى من جهة ثانية، يؤكد على توجه جديد سياسى اجتماعى يتمثل فى الأساس فى رغبة الأرستقراطية المصرية - إذا جاز هذا التعبير - فى تبنى المدنية الغربية كأساس للتحديث الحضارى، وهذا يعنى كما ظهر لدى أحمد لطفى السيد ومدرسته اتخاذ نماذج الغرب والمناهج العلمية لبناء مصر الحديثة. وهو تفكير قد لا يتعارض مع التوجهات الإصلاحية عند محمد عبده، فنحن نجد من بين تلاميذه، من قام بالجهد الأكبر فى التمهيد لدراسة الفلسفة فى الجامعة بعد تحولها إلى جامعة حكومية، ألا وهو الشيخ مصطفى عبدالرازق وقد حرصت الجامعة على استقدام أساتذة أوربيين للتدريس بها مثل: نللىنو الإيطالى أو دفيد سنتيلانا أو لويس ماسينيون أو الكونت دى جلارزا مع بعض الأساتذة المصريين الأزهريين أو الدارعمين قبل أن يعودوا للمبعوثين المصريين أمثال منصور فهمى وطه حسين وعلى أحمد العنانى لتولى التدريس بالجامعة.

ورغم أن الدرس الفلسفى فى مصر بدأ بداية ناضجة محددة المعالم يوازى ويكمل بين دراسة الفلسفة العربية والأخلاقية من جهة والفلسفة العامة وتاريخها عند اليونان والمحدثين من جهة أخرى، فإنه كان يدور فى إطار تاريخ الفلسفة بشكل عام وإن كانت بعض الدروس خاصة لدى سنتيلانا وماسينيون أقرب إلى تناول قضايا فلسفية محددة. أقول رغم هذا - ارتباط الدرس الفلسفى بتاريخ الفلسفة - الذى أصبح سمة تميز الخطاب الفلسفى فى مصر، فإن هذا البدايات تتضح لنا - بعد بحث عميق دام أكثر من عشر سنوات - أكثر نضجا من الدرس الفلسفى الحالى فى أغلب الجامعات المصرية، والعربية بالطبع .

(٢)

ونحن لا نقصد فى هذا الكتاب دراسة الخطاب الفلسفى فى الجامعة المصرية. لأننا كما أشرنا نجد أنه كانت وما تزال هناك جهود فلسفية قدمها أساتذة ومفكرون لم ينتموا يوما إلى الجامعة - تدريسا - ومع هذا فإنه يغلب على هذا

الخطاب أنه نمت وتطور عن طريق جهود الأساتذة فى الجامعة المصرية. وهو يمثل أساس ما أصبح يسمى فيما بعد المشاريع العربية المعاصرة التى لا يمكن أن تفهم وتوضع فى سياقها الفكرى إلا باعتبارها نتاجا مؤسسا وتاليا لجهود هامة طرحها كل من عثمان أمين فى الجوانية وعبدالرحمن بدوى فى النزعة الوجودية الإنسانية وزكى نجيب محمود فى تجديد الفكر العربى، الذى كان البداية الحقيقية للبحث فى الفكر العربى الحديث، وهؤلاء بدورهم مرحلة هامة يسبقها جهود الأساتذة الأوائل فى الجامعة، مصطفى عبدالرازق ويوسف كرم وأحمد أمين وغيرهم. ونحن لا نريد أن نتناول الخطاب الفلسفى العربى تناولاً تاريخياً وأن الموضوع نفسه يفرض علينا ذلك وهو ما نعانى منه ونريد الانتقال به إلى مستوى آخر، هو طرح سؤال المنهج، المنهج فى تناول الفكر العربى المعاصر. فقد صار هذا التعبير بديلاً عن القول بالفلسفة العربية المعاصرة - من باب التواضع العلمى والدقة الأكاديمية - فهل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ وما المنهج فى بحث هذه القضية؟

يبدو المغاربة أكثر جراءة من المشاركة فى القول بوجود فلسفة عربية معاصرة كما يتضح فى العديد من الدراسات التى قدموها مثل؛ أعمال ندوة الفكر الفلسفى بالمغرب المعاصر - (منشورات جامعة محمد الخامس الرباط ١٩٩٣) حيث كان النتاج الفلسفى المغربى هو مركز التفكير (ص ٩) وكتب محمد وقيدى: حوار فلسفى، قراءة نقدية فى الفلسفة العربية المعاصرة دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٥ كما كتب كمال عبداللطيف "الفلسفة العربية المعاصرة" وعبدالسلام بنعبد العالي "التراث والهوية: دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب، (توبقال ١٩٨٧) وغيرها بينما يشيع فى المشرق تداول تعبير الفكر العربى المعاصر، ويبدو بالفعل أنه هناك تمايزاً فى استخدام الاصطلاحات فالمصطلح "الفكر العربى" يستخدم للدلالة على نتاج المفكرين العرب منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر وكتاباتهم التى تتناول قضايا المجتمع الحديث والعلاقة بالغرب والعلم والمدنية والحرية والاستبداد كما لدى رفاة الطهطاوى مثلاً وخير الدين التونسي وغيرهما^{١١} بينما الفلسفة العربية المعاصرة فى اصطلاح المغاربة تدل على النتاج الفلسفى

العربى وما قدمه الأساتذة العرب من جهود فلسفية بعد منتصف القرن العشرين وهم يقصدون الأساتذة المغاربة.

ورغم اتفاقى مع هذا التوجه فى عدم الخشية من تداول الاصطلاحات كالقول بالفلسفة العربية المعاصرة، وإن الحوار النقدى يثبت أو ينفى صحتها، ورغم اعترافى بالفضل بما أسداه أساتذة المغرب عبر أجيال متعاقبة من الحبابى إلى العروى إلى الجابرى إلى الجيل الحالى الذى يضم عبدالسلام بنعبد العالى، عبدالرازق الدواى مع وقيدى وسالم باقوت وكمال عبداللطيف ومحمد سبيلا وبنسالم حميش، فإن هذا الجهد يظل باستمرار فروعا لا جذور لها إذا استبعدنا الدور التأسيسى الذى قام به المشرقيون الرواد الذين تناولوا تجديد الفكر العربى وتقديم رؤى ونظرات فلسفية لولاها لما ازدهر النتاج الفلسفى المغربى هنا، أقصد ما قدمه أساتذة المغرب الكبير فى تونس والجزائر أيضا، فالحقيقة أن النتاج الفلسفى التونسى إن لم يكن يتساوى مع النتاج المغربى فهو لا يقل، ويمكن أن نشير بإيجاز إلى جهود؛ فتحى التريكى والجمعية الفلسفية التونسية، مقداد منسية وأبو يعرب المرزوقى وعبدالمجيد الغنوشى ومحمد محجوب وجلال الدين سعيد، فتحى المسكينى، صالح مصباح، عبدالقادر بشتة ومحمد على الكبسى وزينب الشارنى وغيرهم ونفس الأمر يتعلق بالجزائر، التى لا نعرف فى المشرق عن الجهود الفلسفية فيها شيئا، ليس لغياب هذه الجهود ولكن لغياب الناشر أو عدم تعامل الناشر اللبنانى لأسباب غير علمية، ربما مالية مع النتاج الفلسفى الجزائرى. لكننا نشير إلى جهود عمار طالبى وعبدالله شريط وعبدالرازق قسوم وبوعمران الشيخ والربيع ميمون والبخارى حمانه والجيل الحالى عبدالرحمن بوقاف والزواوى بغوزة وإسماعيل الزروخى وعمر مهيب وغيرهم.

أقول إن هذه الجهود الحديثة يمكن مقارنتها مع جهود الجيل الحالى من الأساتذة فى مصر فلا نغفل عما قدمه الجيل الأول والثانى الذى نعرض نماذج من خطابه الفلسفى فى هذا العمل، والجيل الحالى الذى يضم عددا من الأسماء من أصحاب الدراسات المنهجية الدقيقة مثل يمنى الخولى، ورمضان بسطاويسى

ومجدى الجزيرى ووفاء إبراهيم وبهاء درويش وأنور مغيث وعلى مبروك وغيرهم.

و نقول فيما يتعلق بهذا العمل الذى نقدمه اليوم للقارئ إننا لا نستطيع تقديم دراسة شاملة للخطاب الفلسفى فى مصر إلا بصورة أولية مؤقتة لأسباب متعددة مثل :

- إن الخطاب الفلسفى فى مصر، مفهوم جديد يحتاج إلى تحديد دقيق نسعى إلى بيانه فى هذا العمل وفى أعمال تالية، وهو يحتاج إلى جهود متعددة للكشف عن بداياته وطبيعته وحدوده. تحتاج إلى دراسات تاريخية واجتماعية وإحصاءات والاستعانة بما كتبه الباحثون من سير ذاتية وكلها مسائل غير متوفرة فى الوقت الراهن.

- والخطاب الفلسفى فى مصر لا يمكن تناوله إلا فى إطار الخطاب الفلسفى العربى، فهو لغة وموضوعا جزء من الفكر العربى المعاصر الذى أسهم فيه الأساتذة العرب على اختلاف أقطارهم وتوجهاتهم ومناهجهم وما يعالجونه من مشكلات فلسفية. بل إننا نحاصر الخطاب الفلسفى العربى المعاصر إذا اقتصرنا على جهود الأكاديميين، حيث يمكن الكشف عن الإسهامات الفلسفية العربية فى الخطابات الايديولوجية شريطة الوعى بما يميز كل منها .

- والخطاب الفلسفى العربى لا يزال حتى الآن يدور فى فلك تاريخ الفلسفة سواء أكانت الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة الغربية فى عصورها المختلفة وما يزال يعانى تداخل حقول معرفية مختلفة معه؛ دينية، أيديولوجية، أدبية، سياسية. فالتمييز بين الفلسفى وغير الفلسفى والوعى بالحدود بينهما أساس للانطلاق من النتائج للفلسفة، السائد فى جامعتنا، بل قل المحاصر فى واقعنا وحياتنا إلى التفلسف.

- ولا زالت المشكلات التى يدور حولها الفكر العربى المعاصر مشكلات ثقافية فكرية عامة تحوم حول قضايا الفلسفة ولا تتخرط فيها، تتناول الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، العقل العربى أكثر مما تقدم رؤية كلية عامة

حول المشكلات الحقيقية التي تحياها المجتمعات العربية. أى لم تطرح بعد الأسئلة الفلسفية العربية.

يقدم العمل الحالى مادة أولية عامة لدراسة الخطاب الفلسفى فى مصر. ونحن لا نزعم أن هذه المادة الأولية تشمل الخطاب الفلسفى فى مصر. فهى تقدم نماذج لما قدم فى الجامعة المصرية القديمة الأهلية من درس فلسفى، فى الفلسفة انعماء وتاريخها أو الفلسفة العربية والأخلاق ومن الأساتذة العرب الذين نهضوا بتدريس الفلسفة كل من: سلطان بك محمد والشيخ الحكيم طنطاوى جوهرى، الذى خصصنا دراسة طويلة عن دوره فى الدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية وتأثير هذا الدرس. ويكفى أن نشير إلى تلميذه محمد لطفى جمعه الذى ترجم مآدبة أفلاطون والأمير لميكافيلى وكتب عن تاريخ فلاسفة الإسلام، لبيان أثره فى تطور الفكر الفلسفى فى مصر. كما نتناول فى هذا السياق الدرس الفلسفى عند اثنين من الأساتذة الغربيين هما: لويس ماسينيون المستشرق الفرنسى، الذى درس فى مقتبل حياته العلمية بالجامعة المصرية محاضرات فى المصطلحات الفلسفية، وكذلك الأستاذ الأسباني الكونت دى جالارزا الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس الفلسفة لطلاب الجامعة واستمع إليه مع طلاب الجامعة عدد كبير من المثقفين والكتاب الذين كانوا يحضرون هذه الدروس ومن هؤلاء طه حسين وزكى مبارك ومن المثقفين والكتاب جرجى زيدان ومى زيادة. وقد قدم أولئك هؤلاء شهادات حول هؤلاء الأساتذة وهذه الدروس، وظهرت الثقافة الفلسفية فى كتاباتهم المختلفة وأهم ما نتوقف عنده فى هذه الفترة أشهر طلاب الجامعة المصرية وأساتذتها وعميد الأدب والفكر فيها وهو طه حسين، الذى حصل على الدكتوراه فى الفلسفة بمصر قبل بعثته إلى فرنسا وقدم لنا خطابا فلسفيا واضحا فى الفلسفة اليونانية (قادة الفكر) أو الفلسفة الإسلامية (أبو العلاء المعرى) أو الحديثة (ديكارت) وجعل من العقل معيارا للحكم، وجعل من البحث العلمى وطرح اليقينات والشك أساسا للعلم. كما نعرض لجهود الكاتبة مى زيادة وهى من أشهر طالبات الفلسفة التى ارتادت الجامعة المصرية وأخذت عن أساتذتها وأسهمت بالكتابة على صفحات المحروسة والمقتطف للتعريف بأعلام الأدب والفلسفة وحفظت لنا بعض خطبها ملامح أساتذة

الفلسفة الذين نجهلهم مثل الكونت دى جلارزا. وحددت معالم مذاهب فلسفية واجتماعية كانت من أوائل من عرف بها فى كتابها "المساواة".

وتمثل هذه النماذج الخمسة بدايات الخطاب الفلسفى الأكاديمى فى الجامعة سواء لدى أساتذتها أو من تلقوا العلم فيها من طلاب صاروا قادة الرأى فى مصر سواء فى الصحافة أو الجامعة. ولكى تكتمل الصورة هناك حلقات أخرى هامة لم نتوقف أمامها يعطى ذكرها هنا إكمالا لمعالم الخطاب الفلسفى وتحديدًا لملامحه، ونقصد بذلك ما قدمه محمد عبده ومدرسته سواء فى جناحها الإصلاحى وما نجم عنه من مدرسة فى دراسة الفلسفة الإسلامية اتضحت لدى الشيخ مصطفى عبدالرازق وتلاميذه أو جناحها الليبرالى لدى أحمد لطفى السيد وطه حسين ومحمد كامل حسين.

وما يجب التوقف أمامه هنا هو جهود كل من الشيخ مصطفى عبدالرازق وما أشاعه ليس فقط بدروسه وكتاباته بل بشخصه فى جيل بأكمله أو أكثر من جيل وأيضًا الدور الذى لعبه لطفى السيد بترجماتة المختلفة لأرسطو وبإدراكه لرسالة الجامعة هذا الإدراك الذى غاب عن الكثير، والذى علينا تذكره لفهم وضعية الفلسفة فى الخطاب المصرى المعاصر.

ولأننا لا نتناول تاريخ الفلسفة فى مصر أو فى الجامعة المصرية فلن نتوقف أمام حلقات الدرس الفلسفى المختلفة، بل سنتخير بعض العلامات المضيئة على الطريق - وبالطبع هناك حلقات فى هذا الدرس الفلسفى، ربما نعرض لها فى دراسات قادمة - فما يهمنا هو تقديم نماذج توضح لنا فهم هؤلاء الرواد الأوائل لطبيعة الفلسفة ودورها واللغة الفلسفية السائدة كما ظهرت فى الدرس الفلسفى فى مصر.

ونتوقف فى الباب الثانى أمام الخطاب الفلسفى الأخلاقى واتجاهاته سواء فى بداياته (التأسيس للدرس الأخلاقى) كما ظهر لدى أحمد أمين الذى أسهم ليس فقط فى دراسة الحياة العقلية العربية، بل أيضًا فى الأخلاق مواصلاً لدروس الكونت دى جلارزا فى الأخلاق من جهة، وممهداً للدور الكبير الذى قام به توفيق الطويل من

جهة ثانية. وحين نعرض للأخلاق والقيم عند توفيق الطويل فنحن فى الحقيقة أمام جهد متواصل نجده لدى عدد كبير من الأساتذة المصريين والعرب نكتفى فقط بتناول ما قدموه فى مجال الأخلاق والقيم بل نناقش طبيعة فهم كل منهم لطبيعة وحدود مجال الدراسة بين القيم والأخلاق خاصة لدى كل من نازلى إسماعيل، صلاح قنصوه، عادل العوا، على زيعور ممن قدموا إسهاما متميزا فى هذا الحقل الفلسفى وكذلك زكى نجيب محمود الذى لا نعرض لجهوده فى مجال الميتافيزيقا، بل نتوقف أمام إسهامه فى مجال القيم، كما ظهر ذلك منذ كتابه الأول الجبر الذاتى مروراً بطرحه الميتافيزيقا والمنطق الوضعى وصولاً إلى تجديد الفكر العربى وكتاباته الأخيرة لطرح إشكالية القيم فى كتاباته وهل تنتمى لما عرف بالوضعية المنطقية أو المدرسة الانفعالية التى تظهرها نزعتة الفلسفية.

وفى إطار التأسيس للبحث الفلسفى المعاصر وإعادة النظر فى درس وتحقيق الجهود الإسلامية فى علم الكلام والفلسفة والتصوف نتوقف فى الباب الثالث أمام الخطاب الفلسفى الإسلامى والتحقيقات الفلسفية الذى ظهر لدى أجيال متعاقبة من أساتذة الفلسفة فى مصر. نتناول فى البداية جهود صاحب الكندى محمد عبد الهادى أبو ريدة وما قدمه من تحقيقات فلسفية وكلامية فى التراث الإسلامى وننتقل منه إلى عبدالرحمن بدوى وما قام به من جهد فى رصد التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وإن كنا قدمنا عشرات الدراسات حول جوانب متعددة من فلسفة بدوى فإننا نتوقف هنا أمام جانب لم نعالجه له من قبل هو تحقيقاته الفلسفية التى شملت التراث اليونانى: الأرسطى، الأفلاطونى الأفلوطينى وشراحهما والتحقيقات الفلسفية الإسلامية لدى الفلاسفة والمناطق والأدباء وذلك فى إطار ما يمكن أن نسميه مشروع الفلسفى وفى دراسة تالية نعرض لجهود محمد على أبو ريان الذى توقف أمام الاتجاهات الإشراقية فى الفلسفة الإسلامية، خاصة لدى السهروارى الإشراقى صاحب هياكل النور، والدراسة الرابعة تتوقف أمام النص الصوفى عند التفتازانى الذى يمثل مع ما أبو العلا عفيفى ومحمد مصطفى حلمى أبرز باحثى التصوف فى مصر. حيث تقدم هذه الدراسات صورة للعلوم المتعددة للفلسفة الإسلامية: الكلام والفلسفة والتصوف وبالطبع هناك - كما ذكرنا - جهود مدرسة مصطفى

عبدالرازق وأيضا ما قدمه إبراهيم بيومى مذكور وغيرهم مما ينبغى إضافته حتى تتضح أبعاد الخطاب الفلسفى الإسلامى بحثا وتحقيقا حيث دور إبراهيم مذكور - الذى أهمل حوار يوه عمله - فى تكوين فريق جماعى فى تحقيق العاملين الكبيرين فى الفلسفة والكلام أقصد الشفاء لابن سينا والمغنى للقاضى عبدالجبار دور أساسى فى الخطاب الفلسفى فى مصر فى فترة الستينيات.

وقد بدأ بتبلور خطابا فلسفيا معاصرا فى النصف الثانى من القرن العشرين فى مصر كان أكثر ارتباطا بمتطلبات الحاضر منه بتاريخ الفلسفة بدا لدى تلميذ مصطفى عبدالرازق عثمان أمين واستمر لدى تلاميذه.

ولن نعدد جهود هذا الجيل الفلسفية خاصة عثمان أمين صاحب الجوانية الذى ضرب للجيل الحالى مثالا بأن التخصص - وقد كان تخصصه الفلسفة الحديثة - لا يمنع، بل يوجب النظر فى فكرنا العربى الإسلامى ومن هنا كانت "محاولات فلسفية" والنظر فى تاريخ الفلسفة "الفلسفة الرواقية"، مما أتاح له هذا المنظور الإنسانى، الذى أدى به إلى صياغة محاولته الفلسفية "الجوانية" ليقرأ من خلالها ليس فقط تاريخ الفلسفة، بل الواقع المصرى الذى سار فى التعامل معه على نهجه أستاذه محمد عبده ومصطفى عبدالرازق، فكان حلقة الوصل بينهما وبين تلاميذه وفى مقدمتهم يحيى هويدى الذى تتلمذ عليه جيل كامل، هو الجيل الذى انتمى إليه، والذى سعى بدوره إلى إيجاد نظرة فلسفية ذاتية مستقلة عن تاريخ الفلسفة من جهة وعن فلسفات العصر من وجودية وماركسية، فاختار ما أطلق عليه الفلسفة الواقعية الجديدة التى تتيح للروح والعقائد مكانا فى بنائها النظرى. وذلك على العكس من محمود أمين العالم الذى بدأ مثاليا نيتشويا متحمسا ودرس فلسفة العلم وقدم دراسة من أهم أبحاث فلسفة العلوم المعاصرة عن المصادفة . وتبنى الجدلية المادية التى قرأ على ضوءها الواقع وكان له مواقف نظرية وعملية انطلاقا من هذه الفلسفة التى لا يزال يدافع عنها بصدق رغم تحولاتها النظرية إلى ماركسيات القرن العشرين ومدرسة فرانكفورت التى تناولنا موقفه منها من خلال دراسته الأولى عن ماركيزا أو فلسفة الطريق المسدود ثم دراسته الأخيرة ما الفلسفة؟ ومن المفكرين الذين أثاروا نقاش حاد فى فكرنا ومجتمعنا حسن حنفى،

الذى خصصنا له الدراسة قبل الأخيرة لبيان موقفه الفلسفى والمواقف المنهجية المختلفة من فكره وأكملنا هذا العمل بدراسة ضرورية عن فلسفة الفن وعلم الجمال فى إنتاج الأساتذة المصريين من خلال دراساتهم المختلفة الاجتماعية والنفسية والفلسفية، يوسف مراد، فؤاد زكريا وأميرة حلمى مطر التى جمعت فى عملها الفلسفى مستويين للدراسة الجمالية، الأول هو الدراسة الفلسفية لتاريخ المذاهب الجمالية، والمستوى الثانى الدراسة التحليلية لعناصر الخبرة الجمالية مما أتاح لها أكثر من غيرها توسيع حقل الدراسات الجمالية فى مصر، ومن هنا توسعنا فى بيان موقفها الاستمولوجى فى الدرس الجمالى فى مصر.

البَابُ الْأَوَّلُ

**الخطاب الفلسفى
فى الجامعة الأهلية**

ماسينيون :

رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى (*)

تمهيد :

هذا مشروع رؤية جديدة، وخطوة أخرى وقراءة مستقبلية تقدم وجهة نظر عربية لمشروع حضارى مهم هو "تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية" قدمه المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون فى بداية حياته العلمية وهو مشروع يغلب عليه الطابع الأكاديمى والبحث الدقيق، الذى يعتمد على المصادر والمراجع الأساسية، ومن هنا فهذا الجهد يستحق منا أن نعرض له ونناقش أفكاره من أجل الإكمال والتطوير.

والمحاولة التى تعد أساس عملنا الحالى هى المحاضرات التى ألقاها لويس ماسينيون Louis Massignon فى الجامعة المصرية الحرة "الأهلية" عام ١٩١٢ - ١٩١٣، وهى تتكون من أربعين محاضرة بعنوان "تاريخ المذاهب الفلسفية" أو "تاريخ المصطلحات الفلسفية" كانت موضوع للدراسة فى مادة "تاريخ الفلسفة" وتهدف كما يقول صاحبها إلى تقديم طريقة جديدة فى تاريخ الفلسفة العربية.

فالمقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة فى تاريخ المذاهب الفلسفية، كما يقول ماسينيون فى الفقرة الثانية من المحاضرة الأولى: "تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية وبيان فوائدها لإصلاح اللغة الفلسفية الحالية". "فتاريخ المصطلح الفلسفى مثل مرآة تنعكس فيها النظريات القديمة.. الفائدة فى اقتباس ما ينعكس إلينا فى هذه المرآة من أشعة الحياة العظمى، تاريخ الماضى طريق المستقبل"، ولابد لنا من إصلاح مصطلح محاضراتنا فى الجمعيات ومقالاتنا فى الجرائد بمقتضى ما شهدنا فى الأزمنة السابقة^(١).

(*) نشرت هذه الدراسة بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨ عام ١٩٨٨، ص ١-٥٣.
(١) نعتمد فى هذه الدراسة على محاضرات ماسينيون التى ألقاها بالجامعة الأهلية، بمصر، ١٩١٢ - ١٩١٣. وللأسف لا توجد أية نسخة منهما بمكتبة جامعة القاهرة التى هى امتداد للجامعة الأهلية. وما اعتمدنا عليه هو نسخة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة، وهى "صورة" ونسخة ماسينيون نفسه، وهى الأصل لنسخة المعهد إلا أنها أكمل منها من حيث الهوامش والتعليقات المثبتة بخط ماسينيون، وهذه النسخة موجودة لدى الدكتور عثمان يحيى. الأرقام واحدة فيهما فسنشير إلى الصفحات دون تحديد إلا فى حالات الإشارة للزيادة فنذكر نسخة د. عثمان يحيى، انظر ماسينيون: محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية (المخطوط) ص ١٠٧.

وليس الهدف من هذه الرؤية مجرد عرض وتقديم ونشر محاضرات ماسينيون، ولكن الهدف منها قراءة ماسينيون قراءة معاصرة ومناقشة مشروعه وتقديم رؤية مستقبلية لعمله تهدف إلى إحياء وإكمال وتطوير مشروع مهم يتجاوز جهد فرد، كما يتجاوز نطاق الأكاديمية الخالصة، أملاً فى إيجاد لغة فلسفية معاصرة تختلف عن اللغة التى سادت الفترة الماضية - وماسينيون نفسه يشير إلى اصطلاح اللغة الفلسفية الحالية" حيث يبحث فى "الفائدة الحالية التى عادت على اللغة والأدب وبالجمل التمدن"^(٢). وفى محاضرات خمس تالية يتحدث عن إحياء الاصطلاحات الفلسفية والاستفادة منها وعن إحياء التمدن العربى بواسطة أحكام الاصطلاح الفلسفى العربى". ويتحدث فى الفقرة الثالثة من المحاضرة الأولى عن أهمية المصطلح الفلسفى لإحياء التمدن والأدب".

ويظهر هذا الهدف جلياً ليس فى المادة العلمية المكتقة بل والزائدة أحياناً التى قدمها على مدى الثلاثين محاضرة الأولى، ولا فى أسلوب وطريقة تناوله فقط بل فى النتائج، أو الخلاصة التى نجدها فى المحاضرات العشر الأخيرة حيث على التوالى عن: سلوك العربية فى العالم، فضلها لصناعة النحو والكلام (المحاضرة الحادية والثلاثون) وفى صفات العربية وخاصياتها الحاضرة (المحاضرات من الثانية والثلاثون حتى الخامسة والثلاثين). والمحاضرة السادسة والثلاثون فى فلسفة المصطلح الدارج (نظرية ترقى الدارج) ثم المحاضرات الثلاثة التالية فى شروط إحياء التفكير الفلسفى العربى: الأولى منها فى العالم والفلسفة والنقل، والثانية مراكز المدينة العربية فى العالم، والثالثة دعوة العربية بين الأمم. والمحاضرة الأخيرة (الوصية) حيث يقدم ما يطلق عليه "طريق الحق".

ونحن فى عملنا الحالى لا نخرج عن الحدود التى رسها ماسينيون نفسه، فقد أوضع الأساس ومهد الطريق حيث يقول: "إن هذا العمل مقدمه عظيمة لعمل كبير ومفيد نشغل فيه معاً - يقصد تلاميذه بالجامعة الأهلية - حتى يكمل، فهو يلقى الضوء وينير الطريق: "سأكون دليلكم حتى أوصول إلى أول باب من أبواب الحقيقة

(٢) ماسينيون: المصدر السابق ص ٣.

فأترككم تلجونه، مستشهداً بدانتى فى أنه يحمل المصباح ويتقدم أمامهم مهتدين بنور مصباحه ثم يدخلون وهو لا يدخل" — ونحن نسير معه غير مغمضى العينين نهتدى بنور مصباحه إلى طريق الحق: "إرادتنا مائلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقى .. أملنا أن نصير معاً من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح فليس الاتحاد مسامحة بعضنا بعضنا فى إباحة الباطل والشر والخلف بل الاتحاد بيننا من تصفية الإرادة وطلب الحقائق"^(٣).

وتسعى هذه الدراسة إلى إقامة حوار مع ماسينيون فى عديد من القضايا التى أثارها فى محاضراته سواء فيما يتعلق بالعلاقة بين تاريخ الفلسفة والمصطلحات الفلسفية، أم ما يتعلق بمحاولته، وما تحقق منها، متخذين من عمل ماسينيون نفسه أساساً لتحليل مضمون محاضراته وتحديد مكانة هذه المحاولة بين المحاولات التى تسعى لتأسيس قاموس، وكذلك تحليل تصوره لتاريخ الفلسفة، واستخدامه لمصادره المختلفة، ومناقشة العديد من القضايا التى تبرز أهمية إنجازات ماسينيون من جهة وبيان ما يمكن أن يندرج فى نطاق السلبات متخذين فى ذلك هدف ماسينيون هدفاً لنا لكن من خلال رؤية ناقدة للعمل تتجاوز المحاضرات إلى نظرة مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى.

أولاً — هذه المحاولة فى العربية :

يوضح ماسينيون فى المحاضرة الأولى "الطريق" أى الوسيلة أو الخطة المتبعة فى العمل وهى: ذكر المقولات العقلية والأسماء الكلية والمقالات العامة وتخصيص معانيها على مرور الدهور "فى إطار اللغة العربية التى اهتم بها مبكراً ربما منذ لقائه بهنرى ماسبيرو عام ١٨٩٦ حيث تولد لديهما ميل مشترك للدراسات الشرقية، التى استطاع ماسينيون التعمق فيها بدراسته فى المدرسة الوطنية للغات الشرقية بباريس وحصل على دبلومها فى فبراير ١٩٠٦، وأدى لقاءه بجولد زيهر فى مؤتمر المستشرقين الرابع عشر فى الجزائر فى ١٩٠٥ بأن أوصى جولد زيهر به للتدريس بالجامعة المصرية وتوطدت علاقته بالبلدان العربية فاختر عضواً فى

(٣) نفس المصدر ص ١١٠.

معظم مجامعها العلمية: المجمع اللغوي بمصر منذ ١٩٣٣^(٤) والمجمع العلمي في دمشق والمجمع العلمي العراقي^(٥) ويظهر الجانب المهم لماسينيون في الاهتمام الكبير باللغة العربية والإشادة بها وتخصيص العديد من الدراسات والأبحاث بالمجمع اللغوي لمناقشة قضاياها المختلفة.

فهو يتحدث عن: المعاجم الأوروبية ومدى ما تستفيده لمعاجم العربية منها. ويبدو أن فكرة المعاجم سيطرت عليه فهناك أشياء ضرورية لوضع أطلس لمصطلحات الحرف العلمية. "ويبين المصطلحات العربية في القرى وإكرام الضيف". وهو في تعامله مع اللغة العربية يتعامل معها كمستشرق ويكتب "خواطر مستشرق في التضمين". ويبحث في "التعاون الثقافي بين اللغة العربية ولغات الغرب" ويقدم "خطرات في الاحتفاظ بعقريّة النحو العربي" فهو في تعامله معها ليس نحويّاً فقط يدرس "الأصول الثلاثية في اللغة العربية" أو يتعامل معها كعالم تاريخ وآثار وفنان يهتم بالبحث في "قيمة الخط العربي لتأسيس فن النقش المجرد"، ويقدم "افتراضات في مستقبل الخط بالحروف وانعكاساتها على استيفاء الخط العربي" بل هو مفكر وفيلسوف يدرس "فلسفة التضمين" و"ميتافيزيقا اللغة" تلك إسهاماته في اللغة العربية التي حرص على أن يلقي بها محاضراته في الجامعة والتي أراد بها تقديم تاريخ للاصطلاحات الفلسفية^(٦).

ويبدأ ماسينيون مشروعه بالربط بين الفلسفة واللغة معتمداً على قول الفيلسوف الفرنسي كوندياك Condillac^(٧): "الفلسفة ليست إلا استعمال اللغة بغاية الإتقان في الموضوعات"^(٨) ويتخذ من المعجم الفلسفي للجمعية الفلسفية الفرنسية مثلاً يحتذى به مع أحساسه بخصوصية تميز اللغة العربية عن غيرها من اللغات الفرنسية أو الإنجليزية فنحن "نرى في اللغة العربية دائماً تخصيصات لغوية" مثل

(٤) د. مهدي علام: المجمعين، المطابع الأميرية، ١٩٦٦، ص ١٥٢-١٥٤.

(٥) انظر مجلة المجمع العلمي العراقي؛ المجلد الثاني ١٩٥٢ ص ٣٩٤.

(٦) د. مهدي علام. المصدر السابق ص ١٥٣-١٥٤.

(٧) انظر عنه بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ج ١ ترجمة د. عبد الرحمن بدوي - مكتبة الأنجلو المصرية ط ١ القاهرة ١٩٦٤ ص ٨ - ٩.

(٨) ماسينيون: المحاضرات ص ٢.

كثيراً من اللغات إلا أنها فى اللغة العربية خاصة أدق ما تكون واللغة العربية غنية بمفرادتها مدهشة فى اصطلاحاتها^(٩) والأساس اللغوى للاصطلاحات إذا كان موجوداً فى القاموس يبدأ بالمعنى اللغوى "فاللغة خزامة الحكمة"^(١٠) ولها تميزها ولهذه الحكم ذوق دقيق غريب كما قال الصفدى فى "ديوان المتنبى"^(١١) وينبغى أن نشير إلى ماسينيون تراجع عن دعوته ومناصرته لكتابة اللغة العربية بحروف لاتينية^(١٢) وأعلن ذلك على الملأ لما رأى مضارها العديد التى منها انفصال الأجيال الجديدة عن تراثها القديم.

إن أهمية اللغة تظهر فى كل محاضرة من المحاضرات. وعلى الرغم من أنه يتناول المصطلحات بداية بذكر معناها اللغوى الاشتقاقى، ثم مصطلحاتها الفرنسية والإنجليزية وأحياناً الألمانية ويمضى منها إلى اليونانية واللاتينية^(١٣) إلا أن تركيزه فى الغالب ينصب على اللغة العربية واللغات السامية. نجد ذلك فيما يتعلق بالإلهيات الخاصة، فهو لا يغفل السريانية والعبرية والآرامية وغيرها^(١٤) ويمكن أن نشير إلى المحاضرة الحادية والثلاثين "سلوك وفضل اللغة العربية فى العالم" حيث يبين ماسينيون فضل اللغة العربية وهو يناقش آراء رينان، وإذا كان يعرض هذه الآراء بأمانة إلا أنه لا يقبل كثيراً من الأحكام التى يصدرها رينان على اللغة السامية التى تعد العربية وريثتها الوحيدة، وإذا كان رينان يرى أن هناك تضاد طبيعى بين أحكام اللغة العربية ووضع مصطلح فلسفى بها فإن ماسينيون يناقش ذلك: "فرينان فى كتاب (العام للغات السامية) يقول بآراء غريبة كالقول أن اللغات الآرية، واللغة هى اللغة السامية الوحيدة الحية الآن ومن ثم فإن حكم رينان موجه إليها هى. يرفض ماسينيون أحكام رينان فيما يرى الأخير أن هناك ارتباطاً بين المعنى والألفاظ ناتج عن أن ثلاثى الحروف ثابتة تتركب عليها ألفاظ كثيرة ويزعم أن هذا نقص ولكن هذا فيما

(٩) ماسينيون: ص ١.

(١٠) ماسينيون: ص ٢.

(١١) نفس المصدر: ص ٢.

(١٢) د. إبراهيم مدكور: مع الخالدين، القاهرة ١٩٨١، ص ١٠٥، "ماسينيون المجمعى" فى الكتاب التذكارى عن ماسينيون، جامعة القاهرة ١٩٨٤ ص ٣٦.

(١٣) ماسينيون: ص ٣.

(١٤) المصدر السابق ص ٧٠.

يرى ماسينيون "فضل" - ويوافق على ذلك د. إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربية^(١٥) لأنه ظاهر ولو للعوام من السامين، بخلاف ما حصل فى اللغات الآرية، ودوام الرابطة بين اللفظ والاشتقاق فضل.

وفى المحاضرة التاسعة والثلاثين "شهادة اللغة العربية بين الأمم وفضلها الخاص فى تاريخ المدينة العامة" يقول: "مقصدنا بيان ما فى تاريخ الفلسفة العربية من الشواهد الدالة على مزايا هذه اللغة العربية إلى سجاياها وسيلقتها وخليقتها إلى الطبع الذى انطبع بأمر رجالها على التمدن العام"^(١٦) وهو يبين تأثير اللغة العربية على العبرية فى الفلسفة والكلام^(١٧) وتأثيرها على أسلوب النثر والشعر فى أسبانيا وإيطاليا وجنوب فرنسا.^(١٨)

وانطلاقاً من هذا الاهتمام باللغة العربية يقدم ماسينيون مشروعه، وهو يأخذ مباشرة فى بيان المقولات العامة والأسماء الكلية الراجعة إلى الأحكام الثابتة، ولا يكتفى بما هو متفق عليه من أصول بل يتتبع الفروع التى اختلف فيها، ووجهات النظر المتعددة فى المسألة الواحدة وكأنى به يقوم بما قام به جان فال فى كتابه "طريق الفيلسوف" وهو عرض لتاريخ الفلسفة من خلال تطور المقولات الكلية. وهذه المحاولة فى التقصى عن المقولات الكلية: أصولها وفروعها أفضل طريقة لتدريب الطلاب على قاعات البحث والمراجع القديمة، أى أنها نوع من المحاضرات العملية التى من الضرورى أن يتدرب عليها طالب الدراسات الإنسانية النظرية، فيعرف المصادر، ويتعمق المصطلحات ويتناقش فيها مع غيره من الطلاب، والمهمة هنا لاتقع على عاتق (الأستاذ) ماسينيون وحده بل هو يحدد الطريق فقط، وما هذا العمل إلا مقدمة عظيمة لعمل كبير ومفيد نشتغل فيه معاً حتى يكمل فإذا أردنا أن نعمل للاصطلاحات قاموسها فإن ذلك سهل وعلينا من البداية استعمال القواميس الخاصة بمفردات اللغة.

(١٥) د. مدكور: "ماسينيون المجمعى" ص ٣٥ وما بعدها.

(١٦) ماسينيون: المحاضرات ص ١٠٣.

(١٧) المصدر نفسه ص ٩٢ - ٩٣.

(١٨) المصدر نفسه ص ١٠٤.

والطريق إلى ذلك هو طريق المحاضرات التى ذكرناها، وهو النظر إلى الترتيب والنظام فى المقالات العامة وفى المعانى المختلفة. وهذا الترتيب على حروف المعجم مثلما فعل مدرسو الفلسفة فى باريس، الذين أسسوا جمعية فلسفية يقوم أحدهم فيلقى بحثاً فى اصطلاح ما مستشهداً عليه بأقوال القدماء والمحدثين، ويشير إلى طلابه بنسخة معه مجلد المعجم الفلسفى Vocabilaire philosophie philososphique Societe Francaise de philosophie - وذلك فى عام ١٩٠٢ (١٩).

وهو يحدد الخطوات العملية لعمله على النحو التالى:

(أ) ذكر المعنى الأصلى للغوى، ولا يكتفى ماسينيون بالأصل الاستقائى العربى، بل يعرض اللفظ المستخدم فى اللغات المختلفة فرنسية، إنجليزية، ألمانية، بل حتى آرامية، سريانية. فحين يتحدث فى المحاضرة السابعة والعشرين عن الإلهيات يذكر معنى الإلهيات يذكر معنى الإله فى اللغات السامية (إله) بالعبرانى، والسريانى Elah، وبالأشورية Elu، وبالكدانى Elah هذا فى اللغات السامية وكلها معناها واجب الوجود. ويذكر الله باللغات الآرية كما يلى: بالسنسكرتية ديفا Deva وباللاتينية Dives و Dues، وبال يونانية ثيوس Theos، وبالألمانية Gott، وبالإنجليزية God، وبالإيطالية Iddis، وبالفرنسية Dieu. ويذكر ماسينيون أن عند النحويين العرب مذاهب كثيرة فى اشتقاق اسم الإله، ويعطى معانيه المتعددة (٢٠).

وحين يتحدث عن الحياة (المحاضرة الخامسة عشرة) يأتى بالكلمات الأفرنجية لكلمة الحياة وهى Zoe اليونانية، واللاتينية Vite، والفرنسية Vie، والإنجليزية Life، والألمانية Leben (٢١) ويبدو ماسينيون هنا عالم فيلولوجى

(١٩) أندريه لالاند (١٩٦٧ - ١٩٦٣) فيلسوف وأستاذ فلسفة فرنسى، أسس وشارك فى الجمعية الفلسفية الفرنسية. أهم أعماله "المعجم النقدى الفنى للمصطلحات الفلسفية" درس بجامعة القاهرة. انظر عنه بنروبي ج ٢ ص ٨٠-١١٥ . د. نجيب بلدى. الفلسفة واللغة، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية المجلد ٤ لسنة ١٩٤٨ ص ١٨٠ - ١٩٢.

(٢٠) ماسينيون ص ٧٠.

(٢١) ماسينيون ص ٣٧.

يعرض بالتحليل للفظة وتطورها، ومعانيها المختلفة، بل يرجع كثير من الألفاظ في اللغات المختلفة إلى أصل واحد.

(ب) يدعم ماسينيون كل مصطلح بالأصل اليوناني. يتحدث عن المقولات العشر فيذكر أمام الجوهر Ousia وأمام الكم To Pasoo وأمام الكيف To poico، والإضافة To-Pros، والأين To pou، والمتى To pote وهكذا. وحين يتحدث عن الكليات الخمس يذكر: الجنس Genus باللاتيني وGenos باليوناني مع ذكر المصطلح الإنجليزي والفرنسي. ويذكر النوع Eidos، والفصل Diaphora، والخاصة Idion، والعرض Symbelokos^(٢٢) وهو هنا يعتمد على أرسطو - جاء ذكره ٦٦ مرة - فهو صاحب اللغة الفلسفية المحكمة، ومن يخالفه يخرج عن التقليد الفلسفي، فخطأ ابن نعمة الحمصي في ترجمته لكتب أفلوطين المنسوبة إلى أرسطو أنه لم يكن لديه شيء من الاصطلاحات الفلسفية المحكمة^(٢٣). والحقيقة أن على الباحث في الفلسفة الرجوع إلى الأصل اليوناني الذي ابتعد عنه المحدثون.

(ج) الاصطلاح اللاتيني المنقول من المترجمات العربية القديمة، فمن الأمر المعاد ذكر أهمية الفلسفة العربية كأساس لكل فلسفة العصور الوسطى والحديثة فمن الممكن دراسة نشأة المصطلح الفلسفي العربي النشأة والتطور والتغيرات التي طرأت على المصطلح العربي، هي دراسة حضارية في المقام الأول تبحث في نشأة وتطور الحضارة العربية الإسلامية وهي لازمة لتأسيس أي عمل فلسفي جاد، تتبع ذلك دراسة فلسفات العصور الوسطى دراسة مقارنة مع الفلسفة العربية فلا نكتفي فقط بالمقدمات اليونانية بل بالنتائج، ومن الجذور تعرف الثمار "والثمار هي ما حصلته الفلسفة الغربية عن العربية" ويعي ماسينيون ذلك تماماً حين يتحدث عن سيجر دي براينت Siger de Brabant^(٢٤) وهو رئيس تلاميذ ابن رشد في الغرب اللاتيني، ويتحدث عن تأثير الكلام والمتكلمين العرب من يهود ومسلمين على علم

(٢٢) ماسينيون ص ١٠.

(٢٣) ماسينيون ص ٢.

(٢٤) ماسينيون ص ٥٢.

الكلام عند النصارى شرح القديس توماس الأكويني على ابن رشد^(٢٥) وعلى الترجمات اللاتينية للمصطلحات الفلسفية الإسلامية أخذ الفلاسفة المحدثون: بيكون وديكارت وليبنتز وسبينوزا" فقد استخدموا الاصطلاحات اللاتينية المأخوذة عن العربية. بل إن المترجمين لهذه الاصطلاحات قد قلدوا مؤسسيها تقليداً أعمى^(٢٦).

(د) ويقرن ماسينيون الأصل اللغوي واليوناني بالإضافة إلى ترجمة اللاتينية بالمصطلح العربي المستحدث، فهو يتناول (الحدود) المصطلحات العربية بعد أن تم استقرارها في عهد الفارابي، ويذكر مع كل مصطلح لأرسطو المصطلحات العربية عند إخوان الصفا والغزالي وابن رشد.

كل هذه الخطوات تضعنا في إطار تاريخ الفلسفة أو تاريخ الفلسفة العربية إلا أن ماسينيون لا يكتفى بذلك بل يحاول أن يعرب مصطلحات الفلسفة الحديثة ليلائم بينها وبين مصطلحات الفلسفة العربية القديمة لهذا فهو يبحث في المعنى المعاصر للفظ مثل مصطلح النشوء والارتقاء المترجم عن Evaluation ، وينظر في هذه الترجمة ليرى مدى ملائمتها.

وأخيراً يقارن بين هذه المترادفات المختلفة، لذا نجده قد بين كيف أن اصطلاحات هيجل في المنطق تختلف عن اصطلاحات أرسطو. وأنه يوجد في الهند منطقة قبل تأسيس المنطق الصوري الأرسطي ذي المقدمتين والنتيجة^(٢٧) وهكذا. ولما كانت محاولة ماسينيون تستعين بالتاريخ فيلزم الإشارة إلى ما سبقها من محاولات في هذا السبيل.

وتتدرج المحاولات السابقة إلى: محاولات أقرب إلى النموذج والصورة التي يجتذبها ماسينيون ونعني بذلك المعجم الفلسفي الذي أعد لالاند، أو محاولات سابقة تعد مصادر، يرجع إليها، وتكون المادة الأساسية لعمله مثل: رسائل أحوان الصفا،

(٢٥) ماسينيون ص ١٠٤.

(٢٦) ماسينيون ص ٣.

(٢٧) يمكن الرجوع إلى الدراسات المختلفة عن الفلسفة الشرقية خاصة ماكتبه بول ماسون أورسيل، محمد غلاب كذلك كتب تاريخ العلم والحضارة، سارتون، ول ديوانت حيث نجد التأكيد على وجود مثل هذا النظر العقلي (المنطقي) للشعوب الشرقية.

وتعريفات الجرجاني، وكتب اصطلاحات الصوفية المختلفة. وهناك محاولات سابقة أنجزت عن طريق غيره من المستشرقين مثل هورتن وآسين بلاسيوس.

فقد وضع لالاند (١٨٦٧-١٩٦٣) المثال والنموذج للعمل الذى يطمح ماسينيون فى القيام به. الالاند من الأساتذة الفرنسيين الأجلاء، قام بالتدريس فى الجامعة المصرية. وتخرج عليه العديد من أساتذة الفلسفة المصرية الذين درس لهم مع زملائه: بربيه، ربي، أسريتيه، وأرجيه وبوابيه كما يذكر د. محمد مصطفى حلمى فى تقديمه لترجمة محمود الخضيرى لمقال ديكارت عن المنهج^(٢٨) وكذا يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة الحديثة والفكرة الأساسية التى انطلق منها لالاند فى (المعجم النقدي الفنى للفلسفة) والتى — اعتمد عليها — ماسينيون فى مشروعه هى أن الحقيقة ليست نتاجاً لمفكر واحد بل تتكون وتتحدد بالتعاون والاتفاق بين العقول المختلفة كما يظهر فى الفقرة الثالثة من المحاضرة الأربعين "طريق الحق".

ويرجع إلى تعاون لالاند مع اكسافيير ليون Xavier leon قيام الجمعية الفلسفية الفرنسية بالعمل المعجمى يقول ماسينيون: "من التأليفات العامة التى نستفيد منها (فى المحاضرات) ما ظهر فى الجمعية الفلسفية الفرنسية فى ١٩٠٢ تحت عنوان Vocabulaire Technique Critique Philosophie وقد كان لالاند^(٢٩) من أهم القائمين بالعمل ويضيف: "وقصدى أن أسلك فى كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق"^(٣٠). كانت إذن أعمال الجمعية الفرنسية وجهود لالاند نموذجاً أمام ماسينيون لمعجم نقدي فلسفى أراد تأسيسه فى اللغة العربية، لكن من خلال مصادر أخرى أعطته المادة العلمية لصياغة خطته فما هى هذه المصادر؟

هناك العديد من الجهود التى بذلت فى هذا السبيل بعضها ذكره ماسينيون وبعضها الآخر لم يذكره، ويستخدم ماسينيون هذه الجهود كأدوات فى بحثه، يستمد منها مادته العلمية التى يفرط فى بيانها أحياناً بحيث تطغى على هدفه. وماسينيون

(٢٨) د. محمد مصطفى حلمى: مقدمة تقديم ترجمة الخضيرى لكتاب ديكارت "المقال فى المنهج" ط ٢ دار الكاتب العربى بالقاهرة ص ٤٧.

(٢٩) Andrt Lalanda: Vocabulaire Technique et Critique De la philosophie, Presses Universitaires De France, 13e edition, 1980.

(٣٠) ماسينيون ص ٢.

على وعى بقيمة تلك الجهود "ليس عمل الاصطلاحات التى نريدها ببدعة إنما قد سبقنا إليها كثير فى الشرق وفى الغرب قد صنف القدماء والمحدثون فى الكتب فى مبحثنا شيئاً ليس بالقليل" (٣١) يذكر منها ماسينيون :

رسائل إخوان الصفا: التى يعتمد عليها اعتماداً أساسياً يذكرها فى كل محاضراته تقريباً وهو دائماً يقرنها بأرسطو بحيث يذكر المصطلح الأرسطى ويليه إخوان الصفا الرسائل مهمة إذن استخدمت فى العصور الوسطى وتهمنا فى مبحثنا، وكلها حدود كثيرة كدائرة معارف ويذكر أيضاً مفاتيح العلوم للخوارزمى وما بعد الطبيعة لابن رشد خاصة، فى مبحث الجوهر وبيان أصله اللغوى الفارسى واليونانى Ousia.

والجزء الأول من إحياء علوم الدين للغزالي (باب من ألفاظ العلوم) ويشير ماسينيوس إلى ما سيستخدمه من صفحاته فى الأحياء (من ٢٤ حتى ٢٩). ويستخدم أيضاً العديد من كتب الغزالي مثل: التهافت، المقصد الأسنى، معيار العلم.

ويلاحظ أن ماسينيون يركز على كتب التصوف كمصدر للمادة العلمية للمعجم أكثر من غيرها "فهى من الكتب التى لا بد لنا من الرجوع إليها" (٣٢) والصوفية هم الذين أسسوا تقريباً علم الاصطلاحات. ومن كتبهم التى يشير إليها: التعرف على مذاهب أهل التصوف للكلاباذى والرسالة القشيرية (٣٣) وكشف المحجوب للهجویری (٣٤) والشطحات لروزبهان البقلى (٣٥) واصطلاحات الصوفية لابن عربى (٣٦) والتعريفات للجرجانى والنجاة لابن سينا ويستشعر القارئ أن هناك

(٣١) نفس المصدر ص ٥.

(٣٢) ماسينيون ص ٦.

(٣٣) يعتمد ماسينيون هنا على الرسالة القشيرية وفى المواد التى كتبها بدائرة المعارف الإسلامية: خراز - الشبلی.

(٣٤) يذكره ماسينيون فى مواد: خراز - الشبلی - سهل التستري - الترمذی - زهد - حلول.

(٣٥) انظر مادة الشبلی بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية ج ١٣ ص ١٦٥، ومادة شطح.

(٣٦) انظر دائرة المعارف الإسلامية ج ٨ ص ١٨١ (زاهد)، ج ١٠ ص ٤٥ حيث يعتمد على الفتوحات المكية.

بعض المصادر التى لم يذكرها ماسينيون مثل: رسالة الحدود لابن سينا وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى، وكتاب أبى البقاء الحسينى الكفوى (الكليات).

ولا يكتفى ماسينيون ببيان الكتابات العربية التى تمده بالمصادر بل بذكر جهود الغربيين من المستشرقين فى هذا السبيل، فهم وإن كانوا لم يؤسسوا قاموساً للاصطلاحات الفلسفية العربية حتى وقتنا الحاضر إلا أنه يشير إلى اثنين منهما ذكر أنهما يقومان بذلك هما: آسين بلاثيوس المستشرق الأسباني الذى عنى بالبحث العلمى فى تاريخ الإسلام الروحى فى أسبانيا، وقدم دراسات مهمة عن ابن عربى والغزالي وابن حزم وابن مسرة. ولا ندرى إن كان أنجز ما أشار إليه ماسينيون أم لا؟ فلم يأت فى سيرته التى قدم بها د. بدرى ترجمة لكتاب عن ابن عربى أى ذكر لمثل هذا العمل^(٣٧). والثانى هو المستشرق الألماني هورتن Horten (١٨٧٤-١٩٤٥)، الأستاذ بجامعة يينا والذى كتب عن "النظريات الفلسفية للفقهاء المتأملين فى الإسلام" اعتماداً على مصادر أصلية ١٩١٢، و"فلسفة الإسلام فى علاقاتها بالنظريات الفلسفية بالجزء الغربى من الشرق" ١٩٢٤، والجزء الخاص بفلسفة الإسلام — الطبعة الحادية عشرة من كتاب أوبرفيج ١٩٢٧.

وما زالت المحاولات اللاحقة لعمل ماسينيون — والساعية نحو تأسيس معجم مصطلحات فلسفى — غير مرصودة، وإن كان هناك اهتمام أكاديمى منذ الخمسينات بعمل مثل هذا المعاجم. ويمكن الإشارة إلى المحاولات المبكرة مثل مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة لأمين بك واصف^(٣٨) أما المحاولات الأحدث، والتى أشرف عليها مجمع اللغة العربية فتظهر نواتها فى كراسة أصدرها المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمصر عن (المصطلحات الفلسفية) أعدها بدوى وزكى نجيب والفندى وعفيفى، وظهرت هذه النواة بعد ذلك فى المعجم الذى أصدره المجمع بإشراف د. الطويل وهو معجم خاص بالمصطلحات والمذاهب يبنى توحيد المصطلح دون التوسع فى التفصيلات أو الشرح أو التحليلات — مثله فى ذلك مثل المعجم الذى أصدره كل من يوسف كرم ومُراد

(٣٧) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة ترجمته لكتاب بلاثيوس: ابن عربى، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥.

(٣٨) أمين واصف بك، مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة، المجمع الملكى المصرى، القاهرة د. د. ت.

وهبه، والذي ظهر بعد ذلك أكبر حجماً باسم مراد وهبه منفرداً فى ضعف حجمه الأول^(٣٩).

وهناك ترجمات لمعاجم وموسوعات فلسفية إنجليزية وروسية، الأولى أشرف عليها د. زكى نجيب محمود^(٤٠)، والثانية ترجمة للقاموس الفلسفى الروسى قام بنشرها سمير كرم.

يضاف إلى ذلك بعض المعاجم الخاصة بموضوع أو فيلسوف بمفرده وهى أشبه بدلاحق للكتب يخصصها أصحابها للموضوعات التى يعالجونها، مثل ذلك قاموس المصطلحات الهيجلية الذى أعده إمام عبد الفتاح فى العدد الخاص بمن هيجل من الفكر المعاصر القاهرية وأيضاً فى المنهج الجدلى عند هيجل^(٤١).

ثم هناك محاولات أخرى يمكن الإشارة إليهما لاشتراكهما معاً فى عدة خصائص، الأولى محاولة جميل صليبا التى صدرت أولاً فى مجلة المجمع العلمى فى دمشق ثم اكتملت فى مجلدين تجاوزت صفحاتهم ١٤٨٥ صفحة^(٤٢)، والثانية نجدها لدى الحبابى فى "المعين" وهو قاموس فلسفى حديث ظهرت بذوره فى أعمال مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة^(٤٣)، وكلاهما يمتاز صاحبه بالباع الطويل فى العربية بالإضافة إلى ثقافته الفرنسية التى تظهر فى ثأيا العاملين. وهناك أخيراً الموسوعة الفلسفية التى يضطلع بها د. بدوى والموسوعة الفلسفية العربية الى يصدرها معهد الإنماء العربى ببيروت وهى عمل ضخم فى ثلاثة مجلدات ظهر

(٣٩) قارن يوسف كرم، يوسف شلالة، مرار وهبة: المعجم الفلسفى، ط٣، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٠، القاهرة ١٩٨٠، راجع مقدمات وهبة لطبعات المعجم الفلسفى المختلفة.

(٤٠) Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers. أشرف على ترجمتها وراجعها وأضاف إليها شخصيات إسلامية د. زكى نجيب محمود، والأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٦٣.

(٤١) د. إمام عبد الفتاح: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ١٩٨٥ ص ٣٣٧ - ٤٠٦ والمنهج الجدلى الخاتمة، دار المعارف، القاهرة.

(٤٢) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى فى جزأين، دار الكتاب اللبنانى بيروت لبنان ط ٧١١ - ١٩٧٣.

(٤٣) د. محمد عزيز الجبابى: المعين فى مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية، دار الكتاب المغربى ج١ ١٩٧٧.

المجلد الأول والذائى^(٤٤). بعد ذلك ينبغى علينا أن نتوقف أمام البنية الداخلية لعمل ماسينيون محاولين. قراء خطته الأولى من خلال العمل الذى قدم مبنين مدى اتفاهه مع المقياس الذى قدمه ماسينيوس نفسه.

١- بين المعجم والتاريخ :

إن مشروع ماسينيون الذى عرضه فى محاضراته هو محاولة فى دور التحقيق وعمل أولى وتحضير لعمل أكبر، ربما تكون أجزاء منه قد ظهرت فى كتابات ماسينيون اللاحقة بصورة أو بأخرى^(٤٥)، إلا أنه بالنسبة لنا أملاء فى حاجة إلى التحقيق، فمحاولة "تأسيس قاموس عربى للأصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية" هدف وغاية وحلم، وإن كان لم يتحقق بعد فهناك محاولات عديدة فردية وجماعية نحو صياغة مثل هذا القاموس. وبالطبع فإن القاموس العربى للأصطلاحات الفلسفية ليس هو فقط القاموس المكتوب باللغة العربية مثل "المعجم الفلسفى" الذى أصدره مجمع اللغة العربية بفضل مذكور وإشراف د. توفيق الطويل. ولا هو القاموس المترجم الذى يضاف إليه أسماء الإعلام العرب: ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون.. إلخ، "الموسوعة الفلسفية المختصرة" بإشراف د. زكى نجيب محمود. ولا هو المعجم الذى ينقل المصطلحات الفلسفية الغربية مع بعض آراء الفلاسفة العرب محتذياً القواميس الغربية أو متخذاً بعض المعاجم (معجم لالاند) مثلاً ونموذجاً كما نجد لدى صليبا ومراد وهبه. بل إن هذا الهدف والحلم والغاية مازال معجم فى طور التكوين ينطلق من اللغة العربية متخذاً وجهة نظر حضارية فى كل تاريخ الفلسفة، لا يكتفى بنقل المادة الغربية وترجمتها والتعليق عليها، بل هو نحت فى اللغة والفكر لاشتقاق مصطلحات جديدة كما نجد ذلك بصورة أولية لدى الحبابى.

فالقاموس العربى هو الذى يتخذ موقفاً موحداً من كل تاريخ الفلسفة ويملك رؤيته الخاصة والمحددة لكل المصطلحات الفلسفية بل وله مصطلحاته المختلفة،

(٤٤) معن زيادة (محرر): الموسوعة الفلسفية العربية معهد الإثماء العربى جـ ١ بيروت ١٩٨٦، والمجلد الثانى بقسميه، ١٩٨٨.

(٤٥) نخص بالذكر هنا دراسته (بحث فى نشأة المصطلح الفنى فى التصوف الإسلامى) باريس ١٩٢٢.

يبدأ من الأصول القديمة العربية التى حفظت لنا التراث الفلسفى اليونانى، ويبدأ من الأصول الغربية الى ترتبط بتاريخ الفكر الغربى. أى أن لهذا القاموس هويته العربية الحضارية التى تميزه. وهذا القاموس لم يقدمه لنا ماسينيون وإن كان يسعى إلى تقديمه وتحديد أطره فى هذه المحاضرات، والسؤال إلى أى مدى وصل ماسينيون فى سعيه نحو هذا الهدف؟ هذا ما سيتضح من بيان حدود هذه المحاولة وصلتها بالتاريخ.

لم يقدم ماسينيون معجماً أو قاموساً بل حدد طريق تأسيس مثل هذا القاموس فى محاضراته. وقد كان له فضل السبق فى إرساء قواعد اللغة الفلسفية لتكون أساساً بعد ذلك لمعرفة طلابه بالمذاهب الفلسفية. وحتى تتضح الصورة أكثر نتساءل ما هى هذه المحاضرات؟ وفى أى مادة كانت؟ وما الهدف منها؟ ومن المعلومات التى لدينا نعرف أن هذه المحاضرات ألفت بالجامعة الأهلية فى العام الدراسى ١٩١٢ - ١٩١٣ وبالتحديد من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ حتى ٢٤ إبريل ١٩١٣. وهى عبارة عن أربعين محاضرة فى الفلسفة ضمن ثمانية مقررات يدرسها طلاب الجامعة الأهلية حينذاك من بينها دائماً مقرران فى الفلسفة إحداهما محاضرات ماسينيون موضوعنا الحالى، والثانى هو ما كان يقوم بتدريسه طنطاوى جوهرى عن الفلسفة العربية وعلم الأخلاق.

وقد سبق ماسينيون فى التدريس بالجامعة المصرية وتلاه عدد، من الأساتذة المستشرقين والعرب أمثال: سنتيلانا (١٨٤٥-١٩٣١) ونللينو^(٤٦) والكونت دى جالارزا^(٤٧) وكذا سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى^(٤٨) ثم فى فترة لاحقة أعضاء

(٤٦) سنتيلانا، مستشرق إيطالى درس بالجامعة الأهلية ١٩١١ "محاضرات فى تاريخ المذاهب الفلسفية".

(٤٧) الكونت دى جالارزا: مستشرق أسباني، عاش بالقاهرة دروس لمدة طويلة بالجامعة الأهلية سنوات ١٩١٤ - ١٩٢٠ وبمدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، نشر جزء من محاضراته فى كتابين عن الفلسفة العامة وتاريخها ١٨ - ١٩١٩، الفلسفة العامة وتاريخها ١٩ - ١٩٢٠.

(٤٨) سلطان بك محمد: درس بمدرسة الحقوق بالقاهرة وعمل مدرساً بدار العلوم ثم انتدب للجامعة الأهلية ومن كتبه: "الفلسفة العربية" و"الأخلاق" القاهرة ١٣٢٩هـ.

البعثة المصرية بعد عودتهم مثل على أحمد العنانى، ومنصور فهمى^(٤٩). ونتوقف عندما سبق ماسينيون من المستشرقين أغنى نلنيو وسنيتلانا ونشير إلى أن حصيلة محاضراتهما بالجامعة كانت نماذج من الأعمال المهمة هي: تاريخ المذاهب الفلسفية وهي دروس في التعاليم الفلسفية ألقاها سنيتلانا حول العلاقة بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية بهدف التحقق مما اكتسبته كل فرقة من اليونان وكيف أفرغته في قوالب الإسلام. مستخدما منهج التأثير والتأثر الأثير لدى المستشرقين مصدراً بعض الأحكام حول الفلسفة الإسلامية تحتاج إلى نقاش ومراجعة.

بينما قدم نلنيو وكان له تأثير كبير — هو تأثير .. الجامعة على أدباء ومفكرى مصر فى هذه الحقبة المزدهرة — قدم "تاريخ الفلك عند العرب" ولكل من هذين العاملين أهميتها هنا. يشير إليهما ماسينيون ويقتبس منهما فى محاضراته التى اتخذت معهما ذلك المنحى التاريخى، فهى تدور حول تاريخ المذاهب (المصطلحات) الفلسفية فى الإسلام، وعنوانها تاريخ الاصطلاحات الفلسفية بالجامعة المصرية. وهو أستاذ تاريخ الفلسفة "الذى يقوم بتدريس مادة الفلسفة الحديثة" — المقصود الفلسفة العامة — كما يقول د. طه حسين الذى ألقى عليه وعلى دفته هذه المحاضرات "فقد انتدبته الجامعة المصرية أستاذاً لتاريخ الفلسفة" فألقى بالعربية فى تاريخ المصطلحات الفلسفية أربعين محاضرة^(٥٠) أى أنه أستاذ تاريخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة الحديثة ومحاضراته فى تاريخ المذاهب الفلسفية.

هذا هو الإطار والشكل العام للمحاضرات التى كان محتواها يتأرجح بين التاريخ والمعجم، أما عن التاريخ .. فالمقصود: تاريخ الفلسفة العربية، فهو يبين "الطريق الذى أختارناه لتبيان تاريخ الفلسفة العربية"^(٥١) ويقول: "المقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة فى تاريخ المذاهب الفلسفية" وقد اخترنا أن

(٤٩) الدكتور منصور فهمى (١٨٨٦ - ١٩٥٩) ولد بالدقهلية والتحق بمدرسة الحقوق العليا، وأرسل فى أولى بعثات الجامعة الأهلية إلى باريس للحصول على الدكتوراه فى الفلسفة وكانت عن "حالة المرأة فى الإسلام" عاد للتدريس بمدرسة المعلمين، وعين أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب ثم عميداً لها ومديراً لدار الكتب المصرية.

(٥٠) د. طه حسين: أستاذى وصديقى ماسينيون" الكتاب التذكارى لوفاة ماسينيون دار السلام القاهرة ١٩٦٢.

(٥١) ماسينيون؛ محاضرات ص ١.

نرجع فى تاريخ الفلسفة" ... أى أنه يؤرخ للفلسفة (العربية) من جهة وللمصطلحات الفلسفية من جهة ثانية (تأسيس قاموس فلسفى عربى" يقول: "وقصدى أن أسلك فى كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق.."، "فالمحاضرات تتأرجح بين التاريخ والمعجم كما يتضح من عبارات ماسينيون نفسه الذى يبين أن الطريق إلى تأسيس هذا المعجم هو المحاضرات التى ذكرناها". ويمكن القول ونحن على قدر كبير من الصواب أن ماسينيون يحاول من خلال الفلسفة وتاريخها أن يعطى مادة تصلح أن يقوم نفر من طلابه بتنظيمها وترتيبها على حروف المعجم فيما بعد لصياغة قاموس فلسفى أشبه بالمعجم الذى وضعته الجمعية الفلسفية الفرنسية.

٢- المادة والمنهج :

ذكرنا تأرجح ماسينيون بين التاريخ والمعجم، وتردده بين تاريخ الفلسفة العربية وقاموس المصطلحات الفلسفية، أى أننا فى الجزء السابق كنا بصدد الحديث عن الخطة التى كان يسعى ماسينيون لتحقيقها. وفى هذا الجزء سوف نتناول العمل الذى قام به بالفعل، أى نتجاوز الخطة الطموح إلى التحقيق الفعلى وإن كنا نود أن نشير إلى أن النص الذى بين أيدينا للمحاضرات لا يمثل ما قدمه ماسينيون تمثيلاً فعلياً، فقد أكمل ماسينيون الجزء الأخير للمحاضرات التى بدأها أحد تلاميذه بالجامعة المصرية، ومن هنا فإن بعض القصور قد يكون مرده إلى الطالب - كاتب المحاضرات - وليس إلى الأستاذ ومما يؤكد هذا الموقف من جانبنا أننا لم نعثر من المحاضرات إلا على صورتين لنسخة واحدة كتبها الطالب توفيق حامد المرعشلى^(٥٢) إحداهما بمكتبة المعهد العلمى الفرنسى للدراسات الشرقية بالقاهرة والثانية بمكتبة الدكتور عثمان يحيى والتى وجدنا بها كثير من الإضافات التى جعلتنا نعتمدها معاً فى هذا العرض التوثيقى.

(٥٢) درس توفيق حامد المرعشلى بالجامعة الأهلية مع طه حسين وكانا تلميذين لماسينيون، والمحاضرات التى بين أيدينا هى حصيلة كتابته لمحاضرات ماسينيون. وكان ضمن سبعة حصلوا على الدكتوراه من الجامعة الأهلية، عمل مدرساً بالخدوية الثانوية. أول من أدخل درس التربية الوطنية بالمدارس المصرية عام ٢٥-١٩٢٦. كتب فى التاريخ والتعاونيات كتب عديدة.

لن نتناول العمل بالتعليق على المحاضرات واحدة تلو أخرى، ولن نلجأ إلى تقسيم المحاضرات إلى مجموعات بعضها خاص بمصطلحات المنطق والرياضيات أو الطبيعيات والحياة والنفس، أو الاجتماعية والإلهيات، وتصنيفها وبيان حدود العمل وإنجازاته على الوجه التالي:

تتوزع الحصيلة العلمية بين نوعين من المواد هما: المصطلحات والأعلام وكلا النوعين لا يقتصر فقط على اللغة العربية بل يمتد إلى الفرنسية، ويمكن الرجوع إلى الفهارس العديدة في نهاية المحاضرات التي وضعها ماسينيون حيث نجد الآتي: بالنسبة لأسماء المؤلفين (الأعلام) نجد فهرسين: الأوروي صفحة ١١٣، ١١٤ والعربي صفحة ١١٥، ١١٦ ونلاحظ على هذا الفهرس الخاص بالأعلام ما يلي: الربط بين أرسطو وإخوان الصفا، الغزلي بسكال، برجسون والرازي. والفهرست الثاني للمصطلحات الفرنسية والعربية يقدم الأول تحت عنوان Table des technique en francais latin et grec Vocabulaire des terms techniques de la philosophie en arabe. في صفحات ١١٧، ١١٨، ١١٩ ثم الاصطلاحات العربية صفحات ١٢٠، ١٢٣. وكما هو واضح فإن العنوان الفرنسي لفهرس المصطلحات يشي بصلة ما بين مشروع ماسينيون وعنوان قاموس لالاند.

ويمكن تقديم الملاحظات الآتية على محاولة ماسينيون :

يتصف هذا العمل بأنه ليس قاموساً غريباً مضافاً إليه هوامش عربية، أي أنه في الأساس محاولة نحت المصطلح الفلسفي العربي أو العثور عليه من خلال مادة تاريخ الفلسفة العربية. وهو قاموس غير منفصل عن الجهود الشرقية والغربية. فكما يذكر اليونان لا يغفل عن الهند في صفحات عديدة^(٥٣) ومع ابن قزمان من الأندلس يذكر عمر الخيام من فارس، ومع هيرودوت يذكر مؤرخ الصين sse ma taïen ٢٠٠ ق. م. ومن هنا ضرورة قراءة متأنية للأعلام لا تقتصر على الفهرس بل تبنى أساساً على النص ذاته والسياقات المختلفة للأعلام داخله.

(٥٣) ماسينيون: محاضرات ص ١، ص ١٠١.

ويأتى فى المقدمة أرسطو الذى يحتل المكانة الأولى. ويذكره ستاً وستين مرة فى ثلاثين صفحة^(٥٤)، ذكر بعضها ماسينيون فى الفهرس وأغفل ذكر صفحات أخرى أشار فيها إلى أرسطو بالفعل، وصورة أرسطو عند ماسينيون هى صورة صاحب الاصطلاحات الفلسفية المحكمة التى لم يعلمها الحمصى فى ترجمته لكتاب أفلوطين ومن هنا نسبه لأرسطو وهو مرتبط بمصطلحات العدد والرياضيات والطبيعات وما بعد الطبيعة^(٥٥). وهو يقابل هيجل الذى ذكره ماسينيون سبع مرات^(٥٦) منها أربعة يقابل فيها بينهما، وحين يتحدث عن مصطلحات المنطقية يقرأها عند أرسطو ويضيف استنتاجها فى مذهب هيجل يقول: وحدود المنطق بقيت على حالها ومؤسسها أرسطو، وهيجل هو أول من بدلها وغير فى أصول أرسطو^(٥٧) أنها جزئيات من خواطر هيجل إلا أنها تعتمد على مبادئ أرسطو. ومن هنا نجد أن لغة ماسينيون كما يظهر من الإحصاء السابق أرسطوية وليست هيجلية، يونانية وليست معاصرة فهو يتبنى الأرسطوية مفهوماً واصطلاحاً ولا يتساوى أرسطو عنده بهيجل على الرغم من ازدهار الهيجلية فى تلك الفترة، فالكثير من المفكرين يرفضان هذه التسمية فقد: "أتى هيجل باستنتاج جديد يعتقد بصحته، وأن أكثر علماء أوروبا يعتقدون بهذا المذهب ولا يودون أن يسموا بالهيجلين".

ويبدو أن ماسينيون قد فهم هيجل خطأ، ذلك لأنه فهمه عبر أرسطو: فالمنهج الجدلى بخطواته الثلاثة "العدم، الوجود، الصيرورة (أسس على النظام المنطقي المعروف (الصورى) المقدمة الكبرى فالصغرى فالنتيجة" بل إن تجديد هيجل وانتقاده لمنطق أرسطو قائم على مبادئ أرسطو^(٥٨) وهو — أى هيجل — عنده من السفسطائية "مثل جرجياس الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد وهيجل الذى عاش فى القرن التاسع عشر بعد الميلاد"^(٥٩) وهو يتحدث عنه فى المحاضرة

(٥٤) يذكر ماسينيون أرسطو فى محاضراته صفحات ٢، ٤، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٧، ٢٨، ٣٧، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٩، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٧٩، ٨٥، ٩٤، ٩٩.

(٥٥) المصدر السابق ١٩، ٢١، ٢٧، ٢٨، ٣٧، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٧٩.

(٥٦) نفس المصدر ص ٥، ٧، ٨، ٥٤، ٧٩، ٧٧، ٨٦.

(٥٧) نفس المصدر ص ٧.

(٥٨) نفس المصدر ص ٨.

(٥٩) المصدر، نفسه ص ٥.

هندسة والعشرين عند الحديث عن (مذهب الإجبار الروحاني في التاريخ (وما أنتاريخ عندهم إنما إيجاد العقل الكلي بنفسه، إلا أنه يجمع معه كل من ميكافيلي في قوة إرادة ألبرنس واسبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة^(٦٠) وهو (هيجل) مع هيكل Haeckel من فلاسفة "وحدة الوجود" ويذكر معهما اسمها مغموراً تماماً في تاريخ الفلسفة هو p. Carus مدرس في شيكاغو — يرى وحدة الفلسفة لا وحدة الوجود^(٦١).

ماسينيون إذن أرسطي يفضل المعلم الأول على هيجل صاحب المثالية المطلقة، بل يفضلها أيضاً على فيلسوف فرنسا الكبير ديكارت^(٦٢) الذي يشيد به دوماً ويعطي له الأولوية. فهو يذكر عشرين مرة. ولديكارت بالطبع وضع أثر لدى ماسينيون يختلف عن غيره من الفلاسفة. فهو من الفلاسفة والرياضيين معاً مثل نصير الدين الطوسي^(٦٣) وهو الذي اخترع الهندسة التحليلية وينسب ماسينيون نظرية الذرة لمؤسسها ديكارت^(٦٤).

وديكارت هو الذي أضاف علة خامسة (علة المنطقية) ولا يكتفى ماسينيون بالإشارة إليه في مسائل الرياضية والهندسة بل يذكره أيضاً في مسائل الحياة: فهو من "الآليون" الذين "يعتقدون أن المادة لها حركة دائية وأن الحياة حركة المادة". ومن الغريب هنا أن يقرنه بمواطنه وخصمه جاسندي^(٦٥). وهو مع أفلاطون من الواقعيين القائلين بأن الاسم له وجود خاص خارج عن الشيء^(٦٦). ويذكره أيضاً دون أن ينسب إليه مذهباً أو يعرض رأيه في قضية، بل إنه يتناول أيضاً — حتى لو لم يكن من المهتمين بالموضوع الذي يعرض له كما جاء في قوله: "أما في

(٦٠) نفس المصدر ص ٦٩. وانظر ترجمة حسن حنفي لرسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(٦١) ماسينيون محاضرات ص ٧٧.

(٦٢) انظر صفحات ٢، ١٨، ٢٣، ٢٨، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٨، ٥٣، ٦٩، ٧٤، ٧٩، ٨٧، ٩٨، ص ٢٩، ٥٤، ١٠٥ حيث يذكره مرتين.

(٦٣) ماسينيون ص ١٨.

(٦٤) المصدر نفسه ص ٢٩.

(٦٥) المصدر نفسه ص ٣٧، ٣٨.

(٦٦) المصدر السابق . ص ٥٣.

الغرب فإنه غير موجود العقل المنفعل^(٦٧) وهو مثل النظام الذى يرى أن الإنسان هو الروح وهذا عين مذهب ديكارت. ومن الغريب أنه يعود فى المحاضرة السادسة والعشرين عن التاريخ ليجعل من ديكارت فيلسوف الإجبارى المادى مع مونتيسكيو وكومت وتارد وكروتش وماركس مؤسس فلسفة مذهب الاشتراكيين^(٦٨).

وديكارت الذى جعله ماسينيون من فلاسفة الإجبار المادى هو "واضع برهان الكمال"^(٦٩) وهو القائل بالوضوح والتمييز والبدهى كيقين للعقل وهو الذى رتب العلوم على شكل الشجرة (تصنيف ديكارت للعلوم وحين يتحدث عن الفلسفة والمصطلح الدارج يجعل من ديكارت (الفرنساوى) رئيس مذهب جديد فقد نقل مفكراته Meditation (التأملات) وهى أصلاً باللاتينية إلى الفرنسية^(٧٠). ويقارن ماسينيون تلاميذ ديكارت بتلاميذ الأشعرى فى توسعهم فى مذهب الذرة^(٧١).

وبينما يهتم ماسينيون بأن يؤكد أن ديكارت هو مخترع الهندسة التحليلية وبأنه مؤسس مذهب الذرة الذى نجده لدى ديمقريطس وأبيقور ولوكريس وهى مسألة فى حاجة إلى نظر، فإننا لا نجد نفس الاهتمام لديه فى أن يعطى الأولوية والسبق لابن خلدون فى تأسيس علم العمران أو الاجتماع أو فلسفة التاريخ الذى يرجع إليه الفضل الأول فى طرح موضوعاتها وبيان مسائلها.

على الرغم من أنه يذكر ابن خلدون ثمان مرات، وهو عنده يقدم نوعاً من التاريخ العملى^(٧٢) ويشير إليه عند الحديث عن اللغة فأهمية ابن خلدون لغوية (ص ٨٥، ٨٨). وتصنيفه للعلوم أساس الفنون السبعة فى أوروبا^(٧٣) ويضع ابن خلدون بين الاعتقاديين مع كل من "ابن تيمية وابن القيم الجوزية والإيجى والتفتازانى وابن خلدون"^(٧٤). على الرغم من أنه يشير إلى طلاب بالرجوع إلى المقدمة إلا أننا لا

(٦٧) المصدر السابق ص ٦٩.

(٦٨) نفس المصدر ص ٧٤.

(٦٩) نفس المصدر ص ٧٩.

(٧٠) ماسينيون ص ١٠٥.

(٧١) المصدر السابق ص ٦٨.

(٧٢) نفس المصدر ص ٨٥ - ٨٨.

(٧٣) نفس المصدر ص ٨٦.

(٧٤) نفس المصدر ص ٩٣.

نجد أية إشارة إلى تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، ولا بيان تسبقيته فيهما، تلك المسألة التي تنبئ إليها كثيراً من الغربيين. ولذا فإننا نلاحظ أن هذا الموقف من الفيلسوف العربي ابن خلدون الذي يتخذه ماسينيون (أستاذ علم الاجتماع الإسلامي بالكوليج دي فرانس - فيما بعد -) يختلف عن موقفه من نيكارت الفيلسوف الفرنسي الذي يجعله مؤسس للذرة وصاحب علة خامسة.

ولا يقتصر اهتمام ماسينيون بديكارت فقط من الفلاسفة الفرنسيين، بل يقدم لنا ما يقرب من ثلاثين فيلسوفاً فرنسياً هم: رينان ويذكره (١٤ مرة). ويذكر برجسون "صاحب الكتب المشهورة في علم النفس وغيره من علوم الفلسفة" (٧٥) الذي جدد مذاهب الحيويين ببرايمين جديدة في زماننا ويذكره ١٢ مرة، فقد دقق في بلورية العين (٧٦) وهو يقول مثل ابن عربي بالخلق كل وقت (٧٧) ويذكر أيضاً كومت Comte ثمان مرات وكذلك روسو الذي يذكره ستة مرات. ويتناول في مجالات بعيدة تماماً عن المواضيع التي يوضع فيه عادة، فهو يتحدث عنه في حديثه عن الطبيعة والوجود ويذكره بعد أرسطو مباشرة "روسو الفرنسي لا يستعمل الطبيعة بمعنى الحالة الأولى الصالحة من كل شيء مثل الإنسان الأول قبل التمدن والطفل قبل التعليم، ولكن بعد المخالطة بخرج من الطبيعة ويندرج تحت الفساد" (٧٨). وهذا الرأي أياً كانت مناقشتنا له إلا أنه أقرب إلى فلسفة التاريخ والسياسة منه إلى مباحث الميتافيزيقيا والأنطولوجيا وهو السياق الذي يستخدمه فيه ماسينيون. فروسو يتحدث عن تصور ما للطبيعة الإنسانية لكنه لا يبحث في الطبيعة، فهو حديث عن العقد الاجتماعي الذي يفسره ماسينيون في المحاضرة الرابعة والعشرين بأنه: "حياة الاجتماع نتيجة جهد العقول وأن الترقى الاجتماعي باجتهاد العلماء، (وتلك هي) نظرية الرابطة الاجتماعية عند روسو" (٧٩) وماسينيون يصحح هذا الفهم Contact social ويجعله سبباً للحركة الفوضوية عند كربوتكين وباكونين (٨٠).

(٧٥) نفس المصدر ص ٤٥.

(٧٦) نفس المصدر ص ٤٦.

(٧٧) نفس المصدر ص ٧٢، ٥.

(٧٨) المصدر السابق ص ٢٧.

(٧٩) نفس المصدر ص ٦١.

(٨٠) نفس المصدر ص ٦٥.

ويذكر لا مارك ثلاث مرات ومثلها يذكر باستير وميخلسون وكوندياك ولوبون ويذكر مرتين كل من دور كايم وبوانكاريه وتارد، ثم يذكر كلا من جاسندى ودوهيم، وكلودبرنار وتين وفولتير وجويو وبوتروا مرة واحدة بالإضافة إلى ذكر العديد من العلماء الفرنسيين أيضاً حتى لو لم يكن لهم ذلك الوزن العلمى، فمع دارون ولا مارك وسبنسر (أصحاب نظرية التطور من الإنجليز والفرنسيين يذكر فاير Faure والأخير من علماء الحشرات يعيش الآن كفلاح فى جنوب فرنسا وله تجارب مهمة وتدقيق فى غريزة الحيوان من فصيلة الزنابير^(٨١)).

ويلاحظ أيضاً كثرة الاستشهاد بأعلام الصوفية وأصحاب الفلسفات الغامضة، فبالإضافة إلى استخدام المادة الصوفية والتركيز عليها نجد ذكر عدد كبير من المتصوفة والغنوصيين وأصحاب الفلسفات السرية أو الباطنية يذكر أخوان الصفا فى معظم صفحات النص (٣١ مرة) فهو يرجع إلى كتبهم (صفحات ٤، ٥، ١٨، ٢٣)، ويربط بينهم وبين أرسطو صفحات (١٠٤، ١١، ١٢، ١٥، ٣٧، ٩٤)، فهم أساس الرياضيات والموسيقى (ص ٢٣-٢٤) ولهم تعريفهم للطبيعة فى الجزء الثالث من الرسائل، وللهيولى والصورة (ص ٢٧-٢٨) والحركة (ص ٣٠) والنفس (ص ٢٣) والغريزة (ص ٤٦-٤٧) والعقل (ص ٥٠) ويورد ترتيبهم للعلوم (ص ٨٦) وتقبلهم الثنائية الطبيعية (ص ٩٤) ويقصد بها ثنائية تفسير الوجود عند أرسطو وهى المبادئ الأولى كالهيولى والصورة.

ويذكر الغزالى ٣٦ مرة فى معظم صفحات المحاضرات من الصفحة الأولى للأخيرة، يستشهد بمعظم كتبه بدأ من الأحياء وما فيه من ألفاظ تدل على معانى العلوم وتفيدنا فى بيان المصطلحات حتى "كتاب المتقذ من الضلال" الذى يعده ماسينيون "تاريخ أحوال النفس ويذكره فى حديثه عن فلسفة التاريخ"^(٨٢).

ولا يغفل عن أبى عربى - الذى يكتبه أحياناً ابن العربى - ويعتمد على مصطلحاته الصوفية (صفحات ٦، ٨، ٧٥) ويقارنه ببرجسون (٢٤، ٣٩، ٧٣) وهو عنده يقول بآراء الفلاسفة (ص ٣٤) أى أنه من متفلسفة الصوفية يجمع بين

(٨١) نفس المصدر ٤٧.

(٨٢) المصدر السابق صفحات ١، ١١، ١٢، ١٣، ٢٧، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٦٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٨٠، ٨٦، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٥، ١١٠.

العقل والروح (ص ٥٢) ويتخذ منه ماسينيون مصدراً لمعرفة سهل بن عبد الله التستري الذي ذكر في الجزء الأول من الفتوحات المكية (ص ٥٠) وهو - أي ابن عربي باحث محقق يرجع البحث المنسوب إلى الغزالي في "المضنون الصغير" إلى أبي على المسفر السبتي (ص ٥٣، ٩٣) يقول بوحدة الوجود والفناء المطلق (ص ٥٨، ٧٦، ١٠٥) ومن نتائج مذهبه "أن المعدوم شيء لأن المعدوم عين الموجود" (ص ٧٧) ومن تلاميذ: الصدر الرومي وعفيف الدين التلمساني (ص ٧٧) رد ابن تيمية عليه (ص ٧٦، ٧٧) وتحدث ماسينيون عن نظريته في وحدة الأزمان دون أن يسميها (ص ٨٠ - ٩٦) ويحدد موقعه في تاريخ الفلسفة العربية (ص ٣).

ويتحدث ماسينيون عن القشيري ورسالته (ص ٦، ٥٧٦، ٢) وعن كتاب روزبهان والكلا باذي والعروسي والهجویری^(٨٣). وابن برجان السلمي (ص ٦٢، ٩٣) وأبي سعيد بن أبي الخير (ص ٥٧) والحسن البصري، وابن مسرة، والمحاسبي (ص ٩٢) وعبد القادر الجيلاني (ص ٩٣، ٩٦) وابن سبعين الذي يذكره خمس مرات صفحات (٤٩، ٧٧، ٩٣). وابن سالم والسالمية الذي كتب عنهما في دائرة المعارف الإسلامية^(٨٤) يذكرهما صفحات (٥٠، ٧٦، ٩٢) وأبي طالب المكي الذي يؤكد على أهمية كتابه^(٨٥) وابن عطاء الله (ص ٥٢). ويذكر كل من النابلسي ثلاثة مرات (ص ٧٨، ٨٠، ٩٣) وكذلك الجنيد (٨، ٥٧، ٧٦) والكرخي مرتين (١٨، ٧٨) وابن القارض (٥٧، ٥٨) ثم الحريري والحريرية والرفاعي (ص ٧٨) والكاشاني (ص ٦) وابن حمزة البغدادي (ص ٥٦).

ولا يغفل عن اهتمامه الأساسي بالحلاج الذي يذكره عشر مرات^(٨٦) كما يذكر أيضاً الحلاجية. فقد فرق الحلاج بين الإرادة (المشيئة) والأمر بالمعروف، الأمر غير مخلوق أم الإرادة مخلوقة (ص ٥٠). والحلاج شهيد المحبة وقتيل الاشتياق يعرض مذهبه في الحب بعد الحديث عن ستانندال في كتابه الحب

(٨٣) المصدر السابق ٦، ٥٧، ٦٢.

(٨٤) ماسينيون: دائرة المعارف الإسلامية ج ١١ ص ٦٩، ٧٢.

(٨٥) الموضوع السابق ص ٧١، ج ١ ص ٤٥٢.

(٨٦) اخلص ماسينيون للحلاج، ورأى فيه صورة نفسه وكتب عنه دراسات عديدة أهمها رسالته للدكتوراه عن الآلام الحلاج ١٩٢٢.

De l'amour وعند أفلاطون فى المأدبة (النادى) وبعد أن يتحدث عن كتب ابن داود الأصفهاني ويستشهد بأشعار ابن الرومى وابن الفارض، وبعد أن يذكر المذاهب القديمة فى الحب ويعطيها أسماء غريبة مثل: مذهب طالع النجوم (تسديس أو تربيع) ليطليموس، و(الطبائع) لجالينوس والمغنطيس المذكور فى النادى (المأدبة) لأفلاطون يذكر الحب العذرى ويتوسع فى المحبة الصوفية متناولاً مذهب الحلمانين وهم قوم عباد للجمال ينظرون للوجوه الجميلة ويسجدون لكل صورة حسنة (ص ٥٦) نقف طويلاً مع مذهب الحلاج. والمحبة عنده ذات الإلهية ومحبة العبد للرب أفضل من الإيمان. ويذكر كثيراً من أشعار الحلاج فى الحب والحلول مثل قوله :

لناس حج ولى حج على سكنى تهدي الأضاحى وأهدى محبتى ودمى
وقوله :

لببك لبك يا سرى ونجواى لببك لبك يا قصدى ومعناى
أدعوك بل أنت تدعونى إليك فهل ناديت إياك أم ناديت إياى
وهو يبين مذهبه فى أن (الأمر عين الجمع) (ص ٥٨) ويظهر ذلك من قوله المشهورة أنا الحق (ص ٧٨) وهو القائل لكل حق حقيقة ولكل خلق طريقة ولكل عهد وثيقة (ص ٨٠) ويحدد ماسينيون له مكانته فى تاريخ الفلسفة العربية (ص ٩٢) ويقارن قياساته فى الطواسين فى التنزيه باب (١١) والحلول مع قياسات Ramon lull المتوفى سنة ١٣١٥^(٨٧).

٣- بين الحقيقة الفلسفية الواحدة والفلسفات القومية المتعددة :

ومن بين التباينات العديدة بين ما أقترحه ماسينيون فى مشروعه وما قدمه بالفعل تأرجحه بين الميتافيزيقا والتجريب أو الوحداية والتعددية الذى ظهر فى التناقض بين القول بحقيقة فلسفية واحدة خالدة وبين القول بفلسفات قومية ودينية متعددة. لقد احتذى ماسينيون فكرة لالاند القائلة بأن الحقيقة نتاج العقول، وليست وقفاً على جهد فرد واحد، وبين ذلك فى خطته بأن مشروعه (القاموس) جماعى

(٨٧) ماسينيون: محاضرات ٥٨، ٧٨، ٨٠، ٩٢.

يصل إليه طلابه بالتعاون وأطلق على ذلك اسم طريق الحق كما يظهر من قوله: "إرادتنا مائلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقي والاتفاق الجوهرى بين الأمم والأشخاص، أملنا أن نصير معاً من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح وطلب الحقائق مع نظام" يتضح ذلك من العبارة التي ختم بها محاضراته والتي تذكرنا بمذهب الحلاج وابن عربى فى وحدة الأديان وهى قوله: "جمعنا الله تعالى إلى الأبد فى تحقيقه وتصديقه واشتياقه سبحانه وتعالى" (٨٨).

وعلى الرغم من هذا الإيمان بالحقبة الواحدة فالفلسفة كما تظهر فى النص الذى بين أيدينا تبدو مرتبطة بالأديان المختلفة أى دينية، وكذلك البلدان المختلفة أى قومية إن لم تكن عنصرية. فديكارت فيلسوف "فرنساوى" (ص ٢٧) وهو ينسب إلى العرب (ص ١٨، ٥٣) وكوندياك الفرنسى (ص ٢) ولا يقتصر ذلك على الفلاسفة الفرنسيين فقط فترجعه إلى نوع من الحماسة العاطفية بل يفعل ذلك مع غالبية من يذكرهم من أعلام.

يذكر بوختر الألمانى (ص ٣٨) وفندت Wundt الألمانى (ص ٨٧) وليبنتر الألمانى (ص ٩٨) والعالم الألمانى المستشرق ديتريششى (ص ٥)، وهيجل أحد الفلاسفة الألمان (٧) وهيجل الألمانى (٨٦) وفلوجل الألمانى (ص ٦) وتظهر الغمزات العنصرية حين يذكر سبرنجر Sprenger الألمانى، عاش فى الهند وخدم انجلترا (ص ٦) وهورتن الألمانى (ص ٦) و ايسلر Eisler الألمانى (ص ٧) والفيلسوف الألمانى شوبنهاور (ص ١١) وجورج كانتور، وهو فيلسوف ألمانى (ص ٢٠) وحقق الألمانى Wairstress (ص ٢٤).

كما يذكر أشهر المؤرخين الصينيين (١٢٠) ومحمد بن أحمد أفندى الأسكندارنى ١٢١، والعلامة الأسبانى Ribera (ص ٨٩) واسين بلاثيوس وهو أسبانى (ص ٦) بالإضافة إلى اسبينوزا الهولاندى الذى يذكره صفحات (٢٧، ٩٨) ودى فريس الهولاندى (ص ٤٥) وفى مجال العلوم يذكر نظرية Sorenzl الهولاندى لونهوك (ص ٤٢). ويذكر بيكون انجليزى" (ص ٨٦، ٩٧) الإنجليزى

فور من دالب والفيلسوف الإنجليزى والاس Wallace (ص ٣٥) P. Carus مدرس فى شيكاغو، ودانتى "الطليانى" (ص ١) ابن قزمان القرطبى والكلاباذى من كلاباذ (ص ٦) بلدة فى خراسان، وروزيهان البقلى وهو شيرازى (ص ٦) ابن مسرة القرطبى (ص ٩٢) وكذلك يتناول مذهب ديمقرايطس وأبيقورولو كرييتس عند اليونان (ص ٣١) وفيثاغوريس أحد فلاسفة اليونان (ص ١١) وهو لا يكتفى بذكر الأشخاص فقط ونسبتها إلى قوميتها بل يتناول كذلك البلدان والأعمال المرتبطة بقوميته الخاصة. مثل: السنغال الفرنساوى (ص ٨٩)، و"دائرة المعارف الفرنسية" (ص ٨٦).

ولا يكتفى بربط الأعلام والأعمال بالقومية فقط، بل كذلك ينسبها إلى دينها: فأسبينوزا يهودى هولاندى (ص ٤٧) وبوثيوس رجل مسيحى (ص ١١) وابن جبيزول من أسبانيا، وهو يهودى (ص ٧٥) ويتحدث عن موسى بن ميمون فى اليهودية^(٨٩) وأبييلارد فى النصرانية وابن سينا وابن رشد فى الإسلام (ص ٧٨) ويذكر الفرس الشيعة (ص ٨٨) ويحيى بن عدى فى النصرانية، وابن الحسين يهوذا اهللوى فى اليهودية، والأشاعرة فى الإسلام (ص ٧٨) والشيخان النحويان اليهوديان Jahuda Chayngy وأبو الوليد بن جناح (ص ٨٣) بل إنه يضع بين المتكلمين (علماء الكلام) سعيديا الفيومى اليهودى (ص ٥٢) بين الحكماء قسطا بن لوقا نصرانى، ويحيى بن عدى نصرانى، وعيسى بن زراعة نصرانى، وأبو أيوب جبيرول يهودى، وموسى بن ميمون يهودى وأبو الحسين يهودى، وشبلى شميل نصرانى (ص ٥).

وبعد هذا الوصف التحليلى لمضمون نص ماسينيون، علينا أن نتوقف قليلا إذا كنا نريد تطوير محاولته من أجل بناء (تحديد بنيه القاموس الفلسفى، وذلك من أجل بيان بعض الملاحظات حول إيجابيات العمل، وأهم إنجازاته، وكذلك ما يندرج فى السلبيات، وما يجب تحاوزه، حتى يتضح فى أى اتجاه يكون التطور وإلى أى الجوانب ينبغى أن يقدم النقد :

(٨٩) المصدر السابق ص ٩٣.

ثالثاً - النقد والتطوير (السلبيات والإيجابيات) :

إن الوصف التحليلى لنص محاضرات ماسينيون لن يكتفى بعرض المشروع القاموسى، بل من الممكن، وهذا ما يطمح إليه أن يعيد بناء بالمشروع، هذا القسم - من الدراسة - هو نوع من إعادة البناء، أى إعطاء تصور كامل لسلبيات وإيجابيات المشروع - وفى إظهار الأولى والتأكيد على الثانية يمكن دفع المحاولة للإمام .. ولنا نريد طرح أمنيات ومطالب إلى المؤلف والمؤلف فكلاهما تحدد مكانه فى تاريخ الفكرى، أى أنهما أصبحاً مشروعاً مكتملاً ومن هنا دورنا نحن، ولا نريد بالطبع التهميش على العمل أو الاجتهاد فى شرح المتن أو كتابة حاشية على الشرح أو التعليق على الحاشية والشرح. بل نهدف إلى إعطاء قراءة جديدة لها رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى من أجل تطوير محاولة ماسينيون. ويتم ذلك بانتقاء بعض المواقف وإبراز ما إذا كانت إيجابية أم سلبية.

١- الإيجابيات :

(أ) ١- الاهتمام بقضايا معاصرة: ويظهر ذلك فى إحساس ماسينيون بالواقع والتاريخ، أى أنه يمتلك كلا المحورين الأفقى والرأسى. فآلم يتطور الفكر العربى الإسلامى من جهة، وهو على وعى بعمق الواقع الاجتماعى والسياسى العربى المعاصر له من جهة ثانية. لذا نجده يتناول العديد من القضايا المهمة التى تحفل بها حياتنا الفكرية، وإن كان يمر عليها مر الكرام خشية التوقف والتحليل وتقديم الحلول، يظهر ذلك فى العديد من المسائل التى أثارها: فهو يذكر مراكز المدنية الإسلامية فى العالم ودورها - وهى أشبه بالمراكز الثقافية للدول الآن - ويبين مدى انتشارها فى آسيا وأفريقية وأوروبا وأمريكا^(٩٠) وهو ثانياً يشير إلى المحلات والدوريات الثقافية والفكرية فى هامش جانبى صفحة (٩٧) يحيل القارئ إلى المؤيد أغسطس ١٩١١، وحين يتحدث عن المستشرق الألمانى هورتن، يشير إلى مقالة ترجمت له فى المؤيد منذ ثلاثة سنوات (ص ٦)، كما يشير إلى مجلة العالم الإسلام المجلد السابع (ص ٩٧) وحين يتحدث عن هيجل ومؤلفاته يرجع إلى مجلة Revue des deus monds وكما يشير إلى دائرة المعارف الإنجليزية

(٩٠) المصدر نفسه ص ١٠١-١٠٣.

والفرنسية. وينطلق منها لي طرح قضية مهمة ملحة إلا أنه يتخذ منها مواقف متناقضة. وهى قضية اللغة العربية نكتفى هنا بإبراز موقفه: الأول يتعلق بتفرقة رينان بين اللغات السامية والآرية، أو بين العقلية السامية والآرية، وقد بينا رأى ماسينيون فى أنه لا يوافق على بعض أحكام رينان. وإن كان عرضه لذلك تم بشكل غامض غير محدد، إلا أن وجهة نظره تظهر أوضح فى الفصل الذى كتبه فى كتابه مع "جب" "مصير الإسلام" حيث يقول: "إن ربط الحوادث المتتالية لتكون سلسلة يظهر فيها التطور وهو المنهج الذى الفناه أكثر من سواء هو (المنهج) الذى يندر وجوده بين المسلمين ... فلا جرم كان منهج المسلمين فى التاريخ ينزع غالباً إلى التجزئة لا إلى ربط الحوادث لتكون سلسلة متصلة الحلقات"^(٩١).

والمثال الثانى الذى يبين قدرة ماسينيون على أبرز المشاكل الدقيقة فى الفكر العربى المعاصر له يتمثل فى موقفه من مشكلة "اللغة العربية" العامية والفصحى، التى شغلت المفكرين والكتاب والأدباء العرب أمثال: عبد العزيز فهمى، ولطفى السيد، وجميل صدقى الزهاوى وسلامه موسى وغيرهم، ويتوقف ماسينيون طويلاً أمام هذه القضية بحكم دراسته، ويحولها إلى قضية فلسفية، يخصص لها المحاضرة السادسة والثلاثين بعنوان (الفلسفة والمصطلح الدارج). ويعرض لوجهة نظر جميل صدقى الزهاوى الذى يرى أن المستقبل للدارج (العامية) وذلك نتيجة من قوانين نشوء اللغات وتطورها، وأدلة ذلك عنده أن الدارج أوفق للتحليل من الفصحى وأن الدارج هو مرآة الواقع الفكرى والوجدانى — وبعد أن يبين الأسانيد التاريخية لرأى الزهاوى، وهو رأى أعتق هو نفسه لفترة يرجع ثانية فى فقرة مهمة عن ضرورة اللغة العربية تحت عنوان "أنجال الشعوبية وعمومية اللغة العربية"، يتوقف عنذ هذا الرأى ويفنده برفق، فالعربية الفصيحة عامل توحيد تصل عن طريقها الأمة إلى عموميتها "فإذا تغلب الدارج على الفصحى تفقد الأمة عموميتها"^(٩٢).

(ب) الإشارة إلى المفكرين المعاصرين: إن وجود ماسينيون بمصر ودراسته السابقة بالأزهر، وانفتاحه على العرب مصريين وعراقيين وشوام ومغاربة عن طريق رحلاته وصادقاته، كل ذلك جعله على صلة بالحياة الفكرية والثقافية فى

(٩١) ماسينيون، جب: مصير الإسلام. محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٣٤ ص ٥.

(٩٢) ماسينيون: محاضرات ص ٩٨.

مصر داخل وخارج الجامعة وعلى بينه بنتاج الكتاب والمفكرين، يقرأ لهم، ويستشيد بأرائهم ويشير إلى أفكارهم، لا يقتصر ذلك على المصريين فقط بل غيرهم من العرب والمستشرقين فبالإضافة إلى إشارته إلى كتابات سنتبلانا ونلينو يذكر جميل صدقي الزهاوي كما يذكر توفيق صدقي^(٩٣)، ويتوسع في شرح نظريتهما ويعرض لشبلي شميل (صفحات ٤٣، ٤٤، ٩٤) ويشيد بعمله ويرى عمله شرح على بخنر نموذجاً للرسائل التي يجب أن ينقل على غرارها إلى اللغة العربية (ص ١٠٠) كذلك يعرض لفارس الشدياق — (ص ١٠٢) ومحمود شكرى الألوسى^(٩٤) حين يتحدث عن معنى التاريخ (ص ٦٦) ومحمد إقبال (ص ١٠٥) ويشير إلى كتاب الشيخ محمد شريف في علم النفس (ص ٤٦).

كما يشير إلى كثير من الغربيين المعاصر له مثل p. Carus مدرس الفلسفة في شكيافغو. إلا أن ما يجب أن نتوقف عنده هو إشارته إلى عدد من الإعلام الذين قدموا إسهامات عديدة ومن الممكن إعادة كشف أعمالهم وبيان جهودهم مثل "توفيق صدقي" الذي يكتب عنه في المحاضرات مضيفاً إلى ما كتبه الناسخ بخط يده ما يلي في "حديثه عن النشوء والارتقاء": "وصف مشكلات المبحث ومناقشة الأكثرين شبلي شميل وتوفيق صدقي في زماننا هذا" مذهب توفيق صدقي في الأعضاء الأثرية هو القائل بإبقاء النوع تغير صفاتها^(٩٥) بالإضافة إلى ذلك يذكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا (ص ٩٣) والكواكبي (ص ١٠٣).

(ج) الاجتهاد في الترجمة، وتقديم ترجمات خاصة به :

ففي موضوع "الحياة" ومصطلحاتها، المحاضرات من ١٥ حتى ١٨ نجده يقدم ترجمة صوتية لمصطلحات المذاهب الحيوية ينهج فيها نهج القدماء في ثقلهم

(٩٣) د. توفيق صدقي عمل فترة مع رشيد رضا، وكتب في المنار حول تفسير الكتب المقدسة التاريخ الديني والحديث (السنة النبوية) محاولاً تفسير هذا التاريخ تفسيراً اجتماعياً مما أوجد خلافاً بينه وبين رشيد رضا.

(٩٤) تتلمذ ماسينيون على الألوسى الذي افاده كثيراً إبان فترة وجوده بالعراق. انظر مقدمة تحقيق عدنان الدوري لكتاب الألوسى (إتحاف الأمجاد في ما يصح به الاستشهاد) ص ١٧، ١٨، ٢١، ٢٥، ٢٨ مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٨٢.

(٩٥) ماسينيون محاضرات، ص ٤٤.

للفلسفة اليونانية والأفغانى فى "الرد على الدهريين" فيتحدث عن: الميكانيكسيم أى الأليون، والأروجانزيم أى العضويون، والفيتاليم أى الحيويون، وأحياناً لا ينقل النطق الأعجمى إلى حروف عربية، بل يجتهد فى أن يصل إلى ألفاظ عربية للمعانى الدقيقة النفسية والشعورية فى المحاضرة التاسعة عشرة فى "معنى النفس" الإحساس، الفكر الإرادة يعطى قائمة بترجمة حوالى ستة عشر مصطلحاً فى معنى الإحساس فاللفظة Sensation يشتق منها جملة كلمات لكل منها معنى خاص بها نضع لها اصطلاحات عربية على قدر الإمكان مثل: حى، حساس، إحساسية، ثم يذكر من الاصطلاحات الخالصة بذلك فى علم النفس ما يأتى: انفعالات، عواطف. (نزعات) أهواء أوميول شعور، لا شعور، انتباه، هذيان، أنانية، ألفة، انشراح، ألم وغيرها (ص ٤٧، ٤٨).

(د) الوعى بتاريخ الفلسفة — يونانية ووسيطه وحديثة ومعاصرة: والذى يتضح فى تحديد خطوات منهجه السابق واستشهاداه بالفلسفة القدامى والمحدثين حسب الأهمية التاريخية والوظيفية لكل منهم. ويظهر ذلك أيضاً فى نزعة التأثير والتأثر التى تغطى على نص المحاضرات. فهو يتعمق تأثير الفلسفة الإسلامية على اليهود والنصارى خاصة تأثير ابن رشد على الأكوينى وسيجر دى برانت من جهة، وأثر المسلمين على التصوف اليهودى من جهة ثانية. ويظهر وعى ماسينيون بتاريخ الفلسفة فى عدة نقاط، منها: بيان التفصيلات الدقيقة داخل مذاهب الفلسفة المختلفة مثل قوله: توسع مذهب الذرة المقتبس من ديمقريطس بين أصحاب الأشعرى كمثّل توسعه بين أصحاب ديكارت، وكما تفرع ديكارت إلى مالبران واسبينوزا تفرع الأشعرى إلى الباقلانى وابن عربى^(٩٦).

كذلك يمتلك ما سينيون قدرة فائقة على الربط بين المذاهب المختلفة، فنظرية برجسون فى الزمان هى رجوع إلى نظرية محمد بن زكريا الرازى، والكشف (الحس وإلهام) عند الغزالى مثل الكشف عند بسكال^(٩٧). ويبين انتقادات زينون للكثرة والحركة، ويوضح كيف تجاوز النظام ذلك إلى القول بالطفرة^(٩٨).

(٩٦) المصدر السابق ص ١٠٥.

(٩٧) الموضوع السابق، ويبدو أن زكى مبارك اعتمد فى رسالته للدكتوراه عن الغزالى على

(هـ) تنوع المصادر المستخدمة: يرجع ماسينيون إلى المراجع الأساسية التى يحتاجها بحثه سواء كانت غربية أم عربية، ويشير إليها وينقل عنها، ويذكرها. ومن هذه المصادر والمراجع: كتب أرسطو فى المنطق كلها، وكتب أفلاطون: المأدبة، الجمهورية والقوانين، ورسائل إخوان الصفا، ومقابسات أبى حيان التوحيدى وكتب الغزالي: الإحياء، المنقذ من الضلال، ومعيان العلم. وفتوحات ابن عربى المكية بالإضافة للكتب العلمية لداروين أصل الأنواع، وللامارك وشبلى وشميل وكتب الرياضيات عند فيثاغورس والبتانى والطوسى وثابت بن قرة وأقليدس وغيرها.

وتوجد بالإضافة إلى الكتب الفلسفية والمنطقية والعلمية مصادر أخرى يشير إليها ويعتمد عليها توسع من الفهم الضيق لمعنى الفلسفة، فهو يشير إلى آيات القرآن، وكذلك الأناجيل، ويرجع إلى ترجمة نشيد الإنشاد، وديوان شعر المتنبى وابن الرومى وأشعار الحلاج، وكتب داود للأصفهاني وغيرها مما يجعل القارئ يشعر برحابة الفلسفة وعدم اقتصارها على المجردات والمقولات الفلسفية الخالصة. حيث يغلب على أسلوبه الثراء والخصوبة اللغوية التى تحل محل جفاف التجريدات.

(و) الاجتهاد فى التخريجات والنتائج: وتبرز النزعة الإبداعية الخلاقة ليس فقط فى الوعى بتاريخ الفلسفة ودقائق مشكلاتها ولا فى تناول القضايا المعاصرة والجرأة فى معالجها، ولكن اللامحات الخاطفة والحدوس السريعة التى تظهر بين الحين والحين مثل: "إن العرب لم يأخذوا النحو عن اليونان، بل إن إبداع عربى خالص وعلى الرغم من أن تلك حقيقة تاريخية إلا أن ميل المستشرقين إلى إرجاع كل إبداع لإبداع سابق، جعل إقرار ماسينيون لهذه الحقيقة لمحة خاطفة ذكية. ونفس الموقف يظهر بوضوح فى تفسيره لنشأة التصوف الإسلامى نشأة بيئية خالصة من عناصر إسلامية تعتمد على بعض نصوص القرآن وحياة النبى وأقواله وحياة الصحابة، دون رد هذه النشأة إلى عوامل خارجية سواء هندية فارسية أم

المقارنة التى عقدها ماسينيون بين الغزالي وبسكال. انظر زكى مبارك: التصوف والإخلاق عند الغزالي ط، مؤسسة دار الشعب، القاهرة.

(٩٨) ماسينيون: محاضرات ١٠٥.

مسيحية، يونانية فقد تحددت معالم التصوف كعلم للأخلاق والنفس قبل التأثير بالعلوم الدخيلة^(٩٩).

وفي بيانه إسهامات البيروني في فلسفة التاريخ حدس مهم يجب أن يتابع، وتفسير كتاب الغزالي "المنقذ من الضلال" على أنه كتاب في التاريخ: تاريخ تطور النفس قدرة تخريجية خلقة، والإشارة إلى رأى توفيق صدقي في التطور يجعلنا نضع يدينا على أنه أهم أعلام التيار العلمي في الفكر العربي المعاصر مع شبلي شميل وإسماعيل مظهر وجميل صدقي الزهاوي^(١٠٠) وإسماعيل أدهم وعصام الدين حنفي ناصف.

وبالإضافة إلى ذلك نجد الجراءة في تناول "الاتجاهات الهامشية" في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وتعميقها تلك النزعات التي تستهوى أمثال ما سينيون وكراوس حيث نجده يشير هنا في المحاضرات وكذا في دائرة المعارف الإسلامية^(١٠١) إلى ابن حائط — وابن يانوش والرازي الطيب، ويتناول القائلين بالتناسخ في الإسلام ويذكر الزنادقة الثلاثة: أباحيان والرواندي والمعري وإن كانت الدراسات الدقيقة من الممكن أن تعطي أحكاماً أخرى في هذه القضية وصورة مغايرة لهؤلاء تضعهم في القلب من تاريخ الفلسفة.

وبجانب هذه المزايا والإيجابيات التي يمكن أن نضيف إليه إرجاعه إبداع الفلسفة اليهودية إلى فضل المسلمين، ومقارنته لإسهامات العرب مع الفلاسفة المعاصرين مع هذه الإيجابيات هناك العديد من الملاحظات التي تؤخذ على المشروع يمكن إجمالها فيما يلي:

٢- المآخذ والسلبيات :

(أ) التآرجح بين التصورات الفلسفية والمعرفة العلمية، والخلط بين الفلسفة والعلم: يفهم ماسينيون الفلسفة باعتبارها أم العلوم، وهذا صحيح تاريخياً،

(٩٩) المصدر السابق، وأبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي.
(١٠٠) يحتاج أعلام التيار العلمي في الفكر العربي إلى دراسات مستفيضة لبيان دورهم في الفكر العربي المعاصر.

(١٠١) مثل مواد: زنديق — الزنج — الحلاج — شطح — حلول، بدائرة المعارف الإسلامية. انظر هامش ١١٦، الأصول الشيعية للأسرة المستوزرة بين الفرات، المتبنى والعصر الإسماعيلي في الإسلام، كتب القرامطة. بحوث عن الشيعة المتطرفة في بغداد.

ومن هنا تقسيمه للمحاضرات إلى محاضرات في المنطق باعتباره المدخل أو إله الفلسفة أي الأورجانون. ثم يتناول الكليات العلمية وهي على التوالي: أصناف العدد، حساب المعلومات، والمجهولات (الجبر والمثلثات)، ثم السماء والدهر ويقصد بهما (المكان والزمان) أي نظريات الهندسة، ثم علم الموسيقى.

ويتناول في الأربعة محاضرات التي خصصها "لمعنى الحياة": الحياة ومعناها، الأعضاء والتناسل، أصل الأنواع، النشوء والارتقاء من وجهة نظر عالم لا فيلسوف أي أنه يقدم لنا العلوم ذاتها خالصة بدلاً من فلسفة العلوم الطبيعية كانت أم رياضية، ويذكر بالتفصيل العلامات الرياضية المختلفة: $Z, +, -, =, \sqrt{-}, >, <$.

كما يذكر من اخترع هذه العلامات؟ ومتى اخترعت؟ واستعمالاتها^(١٠٢) وهو حديث أقرب إلى العلم وتاريخه منه إلى الفلسفة ومذاهبها.

ويغرقنا في الحديث عن: جيب الزاوية، وجيب التمام والظل، وظل التمام، القاطع، القاطع التمام، والسلسلة المائلة أو سلسلة تايلور، والقاسم المشترك الأعظم والمضاعف البسيط، والعدد المتناسب أو المحدود والغير متناسب أو الأصم، يغرقنا في دقائق علم الجبر وعلم الحساب ويبعدنا عن الفلسفة. وفي المحاضرة السادسة عشر عن الحياة يتحدث عن الوظيفة والعضو ويذكر العديد من أسماء العلماء مثل برتلوط Bertlalt، وكانتور وإبقراط وجالينوس وإقاطنيوس وإسليباد دي بتين وباستير ومنتشوف دون ربط جهودهم بمباحث الفلسفة. وفي المحاضرة السابعة عشرة نجد التوسع في بيان نظريات وتجارب كل من لوينهوك، وباري Parry ولوب وباستير وداروين ولامارك وكوفيير ومنديل ودي فريس وويسمان وريزك وينتج عن هذا الحشد إيهام بوفرة المعلومات ولا يعطى فلسفة وينشأ عدد من المغالطات.

(ب) فوضى المعلومات وغياب المنهج:

ينشأ عن الخلط بين العلم والفلسفة مغالطات نتيجة الحرص على تقديم مادة علمية كثيرة ومكثفة، ويؤدي بالتالي ازدحام المعلومات إلى الغرق في التفاصيل

(١٠٢) ماسينيون : محاضرات ص ٢١.

على حساب الفكرة العامة أى التشتيت والتجزئ بدلا من التعميم والتركيز. ومن يطلع على النص يلمس بنفسه ما تحتوى عليه الصفحة الواحدة من أسماء الأعلام ومصطلحات العلوم والنظريات المختلفة، بل ويجد تفصيلات كثيرة فى الآراء المختلفة فيما يتعلق بأى علم من العلوم. فيذكر فى علم الأحياء أولاً معانيه فى اللغات المختلفة. ثم يذكر اختلاف العلماء فيه "اختلاف الطبيعيون والمتكلمون فى معنى هذه الكلمة فاستعمل الغزالي فى كتاب المقصد الأسى" صحيفة ٦٣ - طبعة مصر "كلمة الحياة" ويصححها فى الهامش (الصفة الإلهية) بمعنى عام خلافاً لاستعمال علماء هذا العلم^(١٠٣).

ويبين ماسينيون معنى الحياة عند الانيميسم (النفسانيون) Animisme وفلسفة هذا المذهب يعتقدون أن المادة الحيوية مركبة من سبعين: [١] النفس، [٢] العناصر المادية. وأن هذا رأى يوافق رأى أرسطو، وتبع أرسطو إخوان الصفا (الرسائل - ج ٢ ص ٣٣٢). وكتاب تبيان الأسرار الربانية فى النبات والمعادن والخواص الحيوانية لمحمد بن أحمد أفندى الإسكندراني. وقد أنكر وجود النفس الحيوانية ديكارت وبخلافه فى ذلك ليبينز واستاهل. ثم يتحدث عن الميكانيسم (الاليون) ويعطى كماً هائلاً غير مترابط من المعلومات، فالآليون من الآلة، وهم الذين يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة من حركات المادة. وهؤلاء قسمان: الذريون (القائلون) بالذرة المذهب الأول من المذاهب القديمة منهم انكسماندر وجماعة يونان، وكذلك جالينوس القائل بالاعتدال بين الأخلاص الأربعة وكذلك مذهب ديكارت وجاسندى من القرن السابع عشر و Buchmer بوخمر الألماني المتوفى من نحو ٢٠ سنة^(١٠٤)، ومذهبه واضح بكتاب النشوء والارتقاء ترجمه الدكتور شبلى شميل، وهو مذهب مادي محض.

ويذكر المذهب الثانى ويمثله أوستولد Astuold ولوب Loeb وبرتلوط Berthclat صاحب النجاء المشهورة فى تركيب المادة العضوية وجداول الأطعمة. (بيان درجة تحولات القوى الطبيعية والكيمائية إلى القوة الحيوية على اختلاف الأطعمة!! ص ٣٨) ويتابع ماسينيون فى الصفحات التالية ٣٩ و ٤٠، حيث

(١٠٣) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٤) يرجع هذا التحديد إلى تاريخ إلقاء المحاضرات عام ١٢ - ١٩١٣.

يتحدث عن تركيب الأعضاء عند المتأخرين من فلاسفة الإفرنج عبارة عن معمل متحرك فيه شغل لا يقف أو قوة محبوسة في صورة محدودة من ضغط الأحوال الخارجية وهذه القوة تجتهد باجتهاد مستمر واحتزار دائم وتجدد في كل وقت بشرط اعتدليها الخارجي^(١٠٤).

ويتحدث في الهندسة عن : [١] مصطلح علم الهندسة، [٢] والمكان القضاء لإقليدس وانتصار لوبتشفسكى Lobathewsky . مسألة التحويل (يقصد الديومومة) في مذهب برجسون. مذهب انقباض الدهر في تجارب ميكلسون Michalson.

وهو يفيض في بيان هذه النظريات بشكل أقرب إلى العلم لا إلى الفلسفة ونفس الأمر نجده في حديثه عن الموسيقى في المحاضرة العاشرة.

ويلاحظ أن الحيرة تنتاب القارئ من الإغراق في الجزئيات العلمية بدلاً من إعطاء التفاصيل في الفلسفة نفسها، وبدلاً من تحرى الدقة في مسائل تاريخ الفلسفة. إن طلاب الفلسفة المبتدئين يعرفون أن انكسماندر ليس من الذريين، وأن جماعة يونان اسم واسع فضفاض لا يعنى شيئاً محدداً. وإن طبيعة بحث ومنهج ومجال الطبيعيون يختلف عن المتكلمين، لكن كيف يسلك كل منهم؟ وما هي آرائهم المختلفة فيما نحن بصدد؟ وأين نجد هذه الآراء في كتبهم، وما هي أهم نظرياتهم في ذلك؟ هذا ما لم يوضحه ماسينيون. فهو بدلاً من ذكر فلسفة الدين ومكانها في العلوم الفلسفية يتحدث عن الدين. وبدلاً من الحديث عن القيم أو فلسفات السياسية والتاريخ يتحدث عن جهود أشهر مؤرخي الصين Sse ma laien (٢٠٠ ق.م) الذي جمع من علوم النجوم كل حوادث الكسوف والخسوف لينشئ تاريخ للصين. وأن لكل سلطان من المغول من يكتب له تاريخه.

والإغراق في تفصيل جزئيات العلم، والذي هو نوعاً من التعامل يؤدي إلى أخطاء أخرى تظهر في بيان ماسينيون للمذاهب الحديثة في فلسفة التاريخ، التي يدرج تحتها مسألة تقسيم العلوم التاريخية: (١) علم الآثار إما في الفنون الجميلة وإما في الصناعات وله أقسام: للنقود. والخواتيم والشعارات (والآثار الآن تخصص مستقل عن التاريخ)، (٢) ويتحدث عن علم الكتابات وعلم القرطاس وهو أقرب

إلى تخصص الوثائق والمكتبات منها للتاريخ (٣) علم الفرامين وتصحيح الإسناد أى المتون والشهود، (٤) علم الطقوس أى السنوات وعلم الأنساب، (٥) علم الجغرافيا التاريخية وعلم الأساطير.

(ج) تقديم معلومات خام أولية لا تخضع للتصنيف والتبويب والتحليل:

وتعطى صورة فضفاضة ليست محددة، يتضح ذلك بصورة جلية فى المحاضرة الثلاثين، حيث يبدأ ببيان معنى الدين عند نولدكه Noldeke ثم كانط الذى يقول: "أن الدين هو شعور الأمر الإلهى، ليس بواسطة العقل إذ أن العقل عنده ربما لا يوافق حقيقة الأشياء". ويعرض لرأى رينباخ S. Reinbach وهو على قيد الحياة الآن بقول فى كتابه أورفيوس أن الدين مجموعة وساوس وخيالات تمنع النفس حريتها ويضيف: "وهذا المذهب لا يجب الأخذ به فى مصطلح الدين بل يجب الرجوع إلى آراء الدينين".^(١٠٦) ثم يفيض فى تاريخ أساطير الأولين أو القصص الخرافى ويطلق عليه (علم تاريخ أدب العامة Falklare أى الأدب الشعبى بمصطلحنا الحديث. ويشير إلى كتاب الفهرست حيث نجد كثير من عناوين كتب الحكايات الخرافية الجن والعفاريت وغيرها، ثم يتحدث يتحدث عن جملة مذاهب فى أصل حكايات العامة بالتفصيل عند ماكس موللروكوسكين، وأندريه لانج Andre lang وسبنسر، وفولتير، واميرسون وكارليل، ثم يتحدث عن عمومية الحرمة (التابو) Tabou . ومثال آخر يظهر فى حوار مع آراء رينان (المحاضرة الحادية والثلاثون)، حيث يبدى لنا آراء رينان مجتزأة غير واضحة نستنتج منها فى احسن الفروض عدم الوضوح لدى ماسينيون نفسه. (كتب ماسينيون هذه المحاضرات وألقاها وعمره نحو ٢٩ عاماً ويحاول ماسينيون هنا محابة من يحاضرهم بعدم عرض آرائه بالوضوح الذى يعرضه فى كتبه الأخرى التى يتبنى فيها آراء رينان فى العرب والعقلية السامية^(١٠٧)).

(د) ابتلاع العلم للفلسفة: ونتيجة أخرى يؤدى إليها خلط العلم بالفلسفة وهى ابتلاع العلم للفلسفة، التى تتضاءل وتتوارى أمام نظرياته المختلفة فماسينيون المفكر الذى يرى فى نظرية داروين مجرد افتراض قابل للنقاش يقول: "إن مذهب

(١٠٦) المصدر نفسه ص ٨٢.

(١٠٧) تقصد الفصل الذى كتبه فى كتابه المشترك مع هاملتون جب: "مصير الإسلام".

النشوء فرض محض ولو أن أكثر العلماء متمسكون ويعتقدون به، فإن العقل وهو آلة التمييز لا يمكن أن نفهم شيئاً متصلاً مطلقاً (وهو النشوء) بواسطة شىء منفصل (وهو الاختلاف بين الأنواع)^(١٠٨) ومع أن نظرية داروين مجرد افتراض وليست حقيقة مؤكدة فإنه يضخم من كل جزئية أدلى بها داروين، جاعلاً منها نظرية كبرى، ويتوسع فى إطلاق لفظ مذهب أو نظرية على أقل اجتهاد. ففى كتابه أصل الأنواع ١٨٥٩، ومن مذهب نشأت النظريات باصطلاحاتها: نظرية تنازع البقاء Struggle Farlife ونظرية الانتخاب الطبيعى Selection naturelle ونظرية بقاء الأصالح "Surviance des plus aptes" ولا يكتفى ماسنيون بعرضها هنا فقط بل يستخدم هذه المادة مرة ثانية فى حديثه عن الأخلاق: "سنشرح هذه النظريات فى تاريخ الاصطلاحات فى دروس الأخلاق الاجتماعية والحقوق الدولية". ولو أن أكثر العلماء فى علم الحياة صاروا على مذهب النشوء والتحول إلا أنهم لا يعتقدون بالنظريات الثلاثة. ويضيف أيضاً: إذا خرجت من الجسم الحى كل قوة داخلية على مذهب داروين فإن هذا الجسم يتقدم "نظرية البقاء للأصلح"^(١٠٩).

(هـ) الربط بين الافتراض الفلسفى لفكره والتحقيق التجريبى لها :

بل ونسبتها ليس إلى أهم من قال بها فافتراض اليونانيين للذرة عند أبيقور ديمقرايطس ولوكرييتس يحول إلى حساب ديكارت فهو "مؤسس مذهب الذرة"^(١١٠) ونظرية العقد الاجتماع التى يطلق عليها اسم "الرابطه الاجتماعية" يرجع إلى الفرنساوى روسو، وليست إلى الإنجليزى هربرز أولوك ولا حتى اسبينوزا. هذا التضخيم لجهد الفلاسفة الفرنسيين من ماسنيون يتفق مع الميل الغريزى للانحياز العرقى والجنسى والعنصرى.

وهذا الميل الغريزى يصبح فى حالة مفكر يزعم البحث — عن الحقيقة الكلية المجردة — التى تشترك فيها كل العقول الإنسانية ويتساوى أمامها كل الأديان — يصبح ميلاً غير مقبول بالمره. إن إبراز دور بعض المفكرين والفلاسفة يأتى على حساب إهمال البعض الآخر وينشأ عن ذلك إغفال متعمدة لجهود بعض العلماء

(١٠٨) ماسنيون المحاضرات ص ٤٥.

(١٠٩) نفس المصدر ص ٤٤.

(١١٠) نفس المصدر صفحات ٢٩-٣١-٣٨-١٠٥.

والمكفرين السابقين إلى الكشف والإبداع في مجالات عديدة يظهر ذلك في عرضه لابن خلدون الذي كان في نظر ماسينيون مجرد لغوى فقط.

(و) الميل إلى تقديم مادة علمية موثقة على حساب تحديد ودقة الفكرة:

ويؤدي ذلك إلى الانتشار — أكثر من التعمق وإلى العرض أكثر من التحليل ويكتفى بإعطاء معلومات دون تقديم بناء متكامل. ومن هنا يكتفى ماسينيون بتناول عناوين فقط، رءوس موضوعات، ولا يتسع له المجال للإلمام والإحاطة بجوانبها المختلفة، فهو يكس العناوين وقد يصلح كل منها لعمل مستقل بل أحياناً تكفى جزئية من جزئياته لذلك نعطي مثلاً هنا بالمحاضرة الرابعة والثلاثين الذي يوحى عنوانها بذلك (رءوس المسائل ورءساء المذاهب) فهو حين يقدم على عرض تاريخ للمذاهب الفلسفية العربية — لا يجد كتاباً فيه جدول يبين لنا خطوات النشوء، وتقدم الفلاسفة والحكماء لذلك فهو يختار لذلك كتاب الغزالي "المنفذ من الضلال، لحسن تأسيسه وهو دليل اليقين ومقياسه ثم يقسم هذا التاريخ تقسيماً من ثلاثة أقسام من السنة ٢٠٠ تاريخ هجري إلى السنة ٥٠٠ ومن ٥٠٠ حتماً ٧٠٠ ومن ٧٠٠ حتى الآن ١٣١٩هـ ولنا على هذا التقسيم الذي يقترحه ماسينيون وعلى هذه المحاضرة^(١١١) وهي مهمة للغاية ملاحظات هي :

١- يحاول ماسينيون تقديم تخطيط لتاريخ الفلسفة ويسمّيها الفلسفة العربية وليس الإسلامية ولذلك مغزاه عنده وإن لم يصرح به.

٢- الفلسفة تعنى العلوم العقلية وتشمل: علم الكلام والتصوف والحكمة (الفلسفة) والفقه. مما يجعله أحياناً يضع الفيلسوف الواحد بين (داخل) علمين من العلوم كأن يضع ابن الرواندي بين الحكماء (الفلاسفة) والباطنية الذين يطلق عليهم التعليمية (الزنادقة). وهذا توسع لا لزوم له حيث من الصعب أن نفرد عملاً خاصاً يسمى الزندقة أو حتى مذهباً للزنادقة. كذلك يفعل مع أبي عيسى بن اسحاق الوراق، والسهرودي الحلبي. وبينما يضع عربي "ابن عربي" بين الباطنية والصوفية يضع ابن سبعين والششتري بين الحكماء والباطنية والأفغانى بين المتكلمين والحكماء.

(١١١) المصدر السابق ص ١٠٥.

٣- يقدم فى هذه المحاضرة مراحل تاريخ الفلسفة وليس رءوس المسائل والمقصود بالمذاهب هنا ليس سوى العلوم الإسلامية المختلفة التى يخلطها أحياناً بالفرق: الباطنية، التعليمية، الزنادقة. ويخلطها أحياناً بخصائص العلماء الذين يطلق عليهم (الاعتقاديون) فنحن لسنا بإزاء مذاهب بل بإزاء أربعة علوم وفرقة من الفرق.

٤- تقسيم التاريخ إلى مراحل ثلاثة، هو تقسيم افتراضى يتجاهل البذور التى وضعت فى المائتى سنة الأولى من الإسلام (مرحلة التكوين والتأسيس والترجمة) والتى يعتمد عليها هو نفسه فى كتابات تالية فى تفسيره نشأة التصوف الإسلامى.

٥- اتخاذ التقويم الهجرى أساساً للتقسيم التاريخ يتعارض أصلاً مع وصفه للفلسفة - وإطلاق لفظ عربية عليها - فهو لفظ إسلامى من جهة ويتناول العلوم الإسلامية بمعناها الواسع من جهة ثانية ومن هنا عليه تصحيح التسمية الخاصة بالفلسفة أو اتخاذ تقويم آخر.

٦- يخلط ماسينيون بين المجال (ميدان البحث) والمنهج (وسيلة التبحث) حين يتحدث عن الدليل (المنهج) عند المتكلمين هو التواتر والقياس والإلهام عند الصوفية، لكن حين يتحدث عن الحكماء يضيف العقل (مجال علم الوجود) وعند التعليمية يضع عصمة الإمام، وهما مبحثان أو مجالان للدراسة وليساً منهجين لها.

٧- تحتوى هذه المحاضرة التى لا تزيد على صفحتين فقط على نحو ثمانين أسماً من متكلمين وفلاسفة وصوفية دون حديث عن المذاهب أو غيرهما.

ثالثاً: التطوير والإكمال :

أن العرض السابق الذى يبين المشروع الماسينيونى الخاص بتاريخ المصطلحات الفلسفية العربية بجوانبه المختلفة. وكذلك عرض الملاحظات المختلفة حول المشروع لن يفى فى تحقيق القاموس المنشود بل حاول فقط رصد الهدف وجعله فى بؤرة الملاحظة من أجل قراءة جديدة ورؤية أخرى تعمق وجهة نظر عربية فى المشروع الماسينيونى. من أجل بيان كيفية رعاية البذور الخصبة فى

المحاضرات لتطوير الفكرة وإكمال المحاولة. ومن هنا نكتفى بعرض نماذج من الأفكار التى نستطيع بواسطتها تأسيس قاموس فلسفى عربى، وهى مهمة تحتاج جهد جيل كامل من الباحثين. وسوف أعرض هنا بعض البذور التى يجب الاهتمام بها اهتماماً خاصاً لأهميتها ليس فقط فى المجال الأكاديمى، وإنما تعد من وجهة نظر معاصرة موضوعات ذات أهمية حضارية، أى نستطيع من خلالها "خدمة التمدن بوجه عام بلغة ماسينيون" وهذه الموضوعات هى على التوالى:

- ١- إعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بصورته الشاملة.
- ٢- تصحيح، وإكمال صورة الفلسفة العربية الإسلامية، والتاريخ الفكرى العربى بتنفيذ القراءات الغربية له، وإعادة القراءة العربية النقدية للمواد الفلسفية فى الموسوعة اليهودية التى تزيّف كل تاريخنا الفكرى.
- ٣- إزالة الحواجز المختلفة المصطنعة بين الفلسفة العربية (التي تعتبر فى نظر البعض فلسفة تاريخية ميتة) وبين الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ويمكن أن نضيف إلى هذه البذور أفكاراً عديدة مثل:
- استحدث مناهج جديدة غير تقليدية فى دراسة الفلسفة الإسلامية.
- التركيز على دراسة موضوعات معاصرة تظهر جوانب مجهولة من الفلسفة العربية الإسلامية.
- الدراسات المقارنة بينها وبين غيرها من فلسفات
- البحث فى أصل ونشأة وتطور المصطلحات الفلسفية. وهى دراسة مهمة لم يقترب منها ماسينيون بالرغم من أنها الهدف لمحاضراته.

(أ) الصورة الشاملة لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية :

لو تناولنا معظم الكتابات التى تؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية نجدها غير مكتملة، نكتفى بناحية واحدة فقط، أو نعرض لاتجاه خاص ينطلق للتأريخ للفلسفة الإسلامية من خلال فرقة ما أو مذهب بعينه صابغاً إياه والفرق والمذاهب المخالفة بما يتبناه هو عقيدة أو مذهب، ويظهر ذلك فى مؤلفات المستشرقين التى تتناول تاريخ الفلسفة الإسلامية مثل كتاب هنرى كوربان، بالإضافة إلى نوعية أقرب ما تكون إلى المقدمات والتمهيدات مثل الكتاب المهم الذى رسم الطريق للتأريخ

للفلسفة الإسلامية "التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" للشيخ مصطفى عبد الرازق وهناك تواريخ الفلسفة الانتقائية الجزئية التى نكتفى بإبراز نماذج معينة غالباً ما تقتصر على الأسماء الرئيسة فقط دون غيرها. و تطرق نفس الموضوعات والشخصيات المطروقة فلا نتناول سوى فلاسفة المشرق الكندى، الفارابى، ابن سينا، أو فلاسفة المغرب ابن باجة ابن طفيل ابن رشد. وأحياناً نضيف بعض الشخصيات إكمالاً للصورة فنذكر الغزالى وابن خلدون كما نجد ذلك لدى خليل الجروحنة الفاخورى فى تاريخ الفلسفة العربية. وهناك الدراسات التى نتناول الفلسفة فقط أو التى تكتفى بالتأريخ لمذاهب علم الكلام مثل كتاب عبد الرحمن بدوى "مذهب الإسلاميين".

وغالباً ما نتوقف عند ابن رشد أو ابن خلدون، وبعضها يمد التاريخ إلى فترة لاحقة ليصل إلى العصر الحاضر مثل ماجد فخري فى "تاريخ الفلسفة الإسلامية". والبعض يكتفى بتناول ودراسة شخصية واحدة أو موضوع معين لدى هذه الشخصية مثل الطبيعة أو المعرفة عند ابن سينا، أو السياسة عند الطوسى أو الفارابى أو إخوان الصفا.

أما التعرض للمناطق الهامشية والشخصيات الخطرة فتلك المسألة أثرت لدى المستشرقين إلا أنها تبعد بالموضوع أو الشخصية مدار البحث عن السياق العام لتاريخ الفلسفة لتضعه فى الهامش مثلما فعل عبد الرحمن بدوى فى "تاريخ الإلحاد فى الإسلام"، وعبد الأمير الأعسم فى "تاريخ ابن الرواندى" وغيرها. وتظل جزئيات وتفصيلات تاريخ الفلسفة مجهولة ومراحل الانتقال غير واضحة أو محددة، على الرغم من توقف الفلسفة بعد ابن رشد وظهورها بشكل واضح فى علوم مختلفة مثل: علم الكلام أو التصوف كما تشهد بذلك كتب أبى البركات البغدادى "المعتبر فى الحكمة" وكما نعرض لنا كتابات ابن عربى الفلسفة فى اكتمالها داخل غلاف التصوف.

ويظهر فضل ماسينيون هنا فى محاولته للتاريخ ولتأسيس القاموس ويتجلى ذلك فى نواح عديدة مبتكرة وإن كان قد مستها مساً ولم يتوقف عندها خاصة فى المحاضرة الرابعة والثلاثين. فيضيف أسماء جديدة ويلقى الضوء عليها، ويعتمد على كتابات قديمة يبتعد عنها المؤرخين، ويقارن بين جهود الفلاسفة العرب

والمسلمين وجهود غيرهم من اليونان والمعاصرين لا يفصل بين عصر وعصر، أو بين اتجاه واتجاه. لا يكتفى بأسماء محددة سلفاً بل نجد أسماء جديدة تضاف إلى الأسماء المعروفة في تاريخ الفلسفة مثل: المعري، أبي حيان التوحيدي، أبي كرام، يحيى بن عدي، سعيد الفيومي، أبي الحسين البصري، أبي عيسى بن الوراق، ابن زراعة، ابن الهيثم، ابن جبرول، ابن مسرة، القداح، ابن يانوش، الطوسي، الأبهري، الكاتبى، ابن برجان، الدوانى، خواجه زادة، بهاء الدين العاملى، أمير دما، صدر الدين الشيرازى، شبلى شميل، فضل الله الحروفى أكبر شاه، أحمد البحرانى، الباب، صبح الأزل، بهاء الله وغيرهم.

وجهد ماسينيون فى إضافة أسماء جديدة كانت هامشية أو منبوذة أو مصنفة داخل أطر مختلفة يوسع من دائرة التاريخ ويجعله أكثر شمولية، ويظهر ذلك فى نقطة هامة سنتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد، وهى احتواء تاريخنا الفكرى على شخصيات كثيرة استظلت بظله ونهلت من معينه الخصب، درست على أيدى أئمة بالمدارس والمساجد أيا كانت مواطن هذه الشخصيات أو دياناتها إلا أنها فى النهاية تنتمى إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أكثر من انتمائها لأى تاريخ آخر فقد أتاح التسامح الدينى والازدهار الحضارى والتفتح الفكرى لغير المنتمين إلى الإسلام أو العربية أن يصبحوا جزءاً من هذه الحضارة المزدهرة ويبدعوا من خلالها وبلغتها أهم تراثهم الفكرى ويذكر لنا التاريخ من هؤلاء: سعيد الفيومي اليهودى وقسطاً بن لوقاً، ويحيى بن عدي، وعيسى بن زراعة، وأبو أيوب بن جبيرول، وحمزة الذرى، وأبو الحسن يهودى صاحب كتاب الحرزى، وموسى بن ميمون والأبهري والكاتبى والدوانى وعلى القارى، خواجه زادة والقوقانى ابن كمال باشا، بهاء الدين العاملى وأمير داماد، ومحسن الفيضى وهم على التوالى فلاسفة ومفكرون يهود ونصارى وفرس واثراك. ومن الهند يذكر ماسينيون: كبير تانك، أكبر شاه، ويوسف النبهانى وهى، شخصيات تهم. طوائف دينية معينة حيث يكتب إسرائيل ولفنسون عن ابن ميمون، أو يؤرخ زكريا إبراهيم لكل من يحيى بن عدي، وابن زراعة، وللوارق فى كتابه عن أبى حيان التوحيدي، أو يؤرخ الفرس للأبهري والكاتبى، الدواينى، والشيرازى، وأمير داماد وغيرهم كذلك يفعل الترك والهنود لمواطنيهم. هذا الاهتمام بالتاريخ الشامل للفلسفة الإسلامية ينقلنا للموضوع

الثاني، وهو عدم الاكتفاء بنقل وعرض تاريخنا والانعزال عن جذوره وتأثيرته والانطواء على الذات، بل يجب الحوار النقدي الدائم مع تاريخنا الفكري العام بصورته الشاملة التي تحتوى جزئياته المختلفة، بحيث لا نهمل الفلسفة الكبار ولا نتغافل عن دور المفكرين الذين عاشوا وانتجوا في ظل الحضارة العربية الإسلامية مثل ابن ميمون مثلاً حتى لا نعطي الفرصة لبعض الكتب أن نحول التلاميذ إلى أساتذة ونقرأ في إحدى الموسوعات كيف أخذنا نحن العرب عن ابن ميمون الفلسفة والطب وكيف تعلم كبار الفلاسفة العرب على يديه.

(ب) القراءة النقدية للمواد الفلسفية: في دائرة المعارف اليهودية وغيرها من دوائر المعارف. فهذه الأعمال مليئة بالأغاليط عن الإسلام والعرب وتاريخهم وفلسفتهم وهي تملأ معظم الكتابات التي صدرت وتصدر عن الفكر والفلسفة العربية والإسلامية. والتي يحاول فيها الكتاب والمؤرخون الغربيون إضفاء نوع من العلمية على كتاباتهم التي يشهد كل ما فيها بالعنصرية. إن واجبنا العلمي وواقعنا التاريخي يقتضى إقامة حوار مع الغير والنفس؛ حوار حضارى في المقام الأول^(١١٢). يلتزم فيه الباحثون الوطنيون بقضية الوطنية والهوية القومية إلى مناقشة للفكر اليهودي القديم والمعاصر ومواجهته حضارياً وكما تدرس الفلسفة الغربية في العصور الوسطى في معاهدنا وجامعاتنا علينا دراسة أفكار هؤلاء ومناقشة انتماء تهم المختلفة والقوى التي يعبرون عنها موضحين أهدافهم مظهرين أغاليطهم.

لقد أدرك ماسينيون في محاضراته ببصيرة نافذة الدور الحضارى للفلسفة العربية الإسلامية، وأهميتها وتأثيرها على غيرها من الفلسفات سواء الغربية في العصور الوسطى، وتأثيرها على الرشديين اللاتين توماس الأكويني وسيجردى برانات. أم تتلمذ الفلاسفة اليهود العرب على المسلمين في بغداد وقرطبة والأندلس والقاهرة. إن القيام بالدور الذى قام به علماء الفرق الإسلامية الذين تناولوا بالدرس والتحليل والنقد الفرق غير الإسلامية هو أحوج ما نحتاج إليه، إن مواصلة جهد

(١١٢) راجع دراستنا "دى بور والأخلاق الإسلامية" وتحليلنا لمنهج المستشرق الهولندى دى بور، وكذلك الأخلاق عند ابن رشد وتحليلنا لموقف الباحث الأمريكى اليهودى لورانس بيرمان في كتابنا "دراسات أخلاقية" دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٣ وما بعدها، وص ٢٠١ وما بعدها.

الشهرستانى وابن حزم والبيرونى هو الدور الذى ينبغى علينا القيام به من أجل تصحيح تاريخنا الفكرى. وتوسيع هذا المنظور الضيق لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية يقتضينا إزالة الحواجز، الحواجز — التخصصية وغير التخصصية — بين الفلسفات قديمها وحديثها وعقد المقارنات بين مراحلها المختلفة وموضوعاتها المتباينة أى النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة.

(ج) النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة: وإزالة الحواجز بين عصورها المختلفة: القديمة والوسيطية والحديثة والمعاصرة، بل إننى أزعم أن مثل هذه النظرة مقدمة لتاريخ شامل للفلسفة لا يقتصر على بلد معين مثلما فعل متس فى تاريخه للفلسفة الإنجليزية فى مائة عام أو جان فال وينروبي فى تاريخهما للفلسفة الفرنسية، أو لوسكى فى تاريخ الفلسفة الروسية، بل يجب علينا كتابة تاريخ للفلسفة يشمل كل التيارات، وتمثل فيه الفلسفة الإسلامية نسيجاً أصيلاً بحيث لا يكتفى المؤرخ بذكرها هامشياً فى أقل من فصل واحد — لا يتجاوز عشر صفحات — مع الفلسفة اليهودية كما فعل رسل فى كتابه عن تاريخ الفلسفة العربية.

وقد قدم ماسينيون بذوراً صالحة تماماً لذلك فى المقارنات العديدة التى توجد فى كل صفحات المحاضرات. فمع أرسطو نجد إخوان الصفا، ومع الأشعرى وتلاميذه نجد ديكارت وتلاميذه، ومنهج الكشف عند الغزالى هو عينه منهج بسكال، ولا ينقل النظام عن منهج اليونان بل يستخدمه ويوظفه للقول بالطفرة: "فى المنطق: قياس أخيلس والسلحفاة عند زينون شكله فى فلسفة النظام الطفرة (أى النجاة بالعمل عن الاستحالة العقلية). ونجد قياس الكذب من أهل كريت (مغالطة السفسطائية) نجدها فى رد جعفر بن حرب ت ٣٤٨ على الثوية .. "راجع البدء للمقدسى". ونجد اعتراضات ابن الصائغ على بطليموس. ومقارنة نظرية برجسون فى الزمن مع نظرية محمد بن زكريا الرازى. بل إن أفكار بعض التناسخية مثل ابن يانوش وابن حائط تقترب من مذاهب الروحانيين. ومذهب وحدة الوجود عند ابن عربى نجده عند الغربيين وهكذا.

وبالطبع نحن لا نقصد تصيد فكرة من هنا تشبه فكرة من هناك، بل ننبه إلى أن العرض المعاصر للفلسفة الإسلامية قد يجد موضوعات مهمة أكثر حيوية وحدائية بين طيات الألفاظ والمصطلحات التقليدية القديمة، والدراسة الخاصة

بالمصطلح الفلسفى نشأته وتطوره منذ اللفظ اليونانى المنقولة للعربية أو السريانية، ثم تحديد هذا المصطلح وبقائه أو هجره ونسيانه، وتطور هذا المصطلح وارتباطه بتطور الترجمة، ثم استقراره مع بداية الإنتاج الفكرى العربى الإسلامى فى جوانبه المختلفة هو المقدمة الأساسية للمشروع المستقبلى الذى يتناول الألفاظ ودلالاتها الحضارية مثلما فعل الفارابى وهى مسألة ربما تتجاوز تاريخ الفكر إلى الواقع السياسى نفسه. ونقصد بالمبادرة هنا مشاركتنا مرة أخرى فى الإسهام الفلسفى بحثاً وإبداعاً ودراسة وتاريخاً، أى قيامنا بالعمل ثانية وتحولنا من مشاهدين إلى مشاركين من مستهلكين إلى منتجين. فقد قام المستشرقون فترة طويلة من الزمان بالعمل على مادة جاهزة خاصة بنا تولوها بالعناية والتحقيق والدراسة فى نطاق حضارتهم هم واهتماماتهم العلمى والسياسى والاستعمارى خدمة لأنفسهم، إلا أن ما قاموا به من عمل وما توصلوا إليه من نتائج تعبر عن واقعهم الخاص واهتماماتهم الذاتية، خدمة لأهدافهم التى تختلف عن أهداف الباحثين الوطنيين لقد انتجوا وأبدعوا على هامش كتاباتنا القديمة مثلما فعل ديتريشى على إخوان الصفا. "رسائل إخوان الصفا طبع بمباى ثم طبع منها مقتبسات العالم الألمانى ديتريشى Dieterici فصح الطبعة الهندية وجمع اقتباسات فى مجلدين". وصحح فإن فلوتن (مفاتيح العلوم للخوارزمى لبدن ١٨٩٥). وكتاب كشف المحجوب للهجويرى ترجم إلى الإنجليزية — وطبع باجتهاد العلامة المستشرق نيكلسون Nichalson فى مجموعة جب وكتاب ابن العربى فى اصطلاحات الصوفية طبعه فلوجل الألمانى على هامش كتاب التعريفات للجرجانى. وكتاب الكاشانى طبعة Splenger هذا ما ذكره ماسينيون المستشرق الفرنسى، الذى عمل بدوره على كتابات الحلاج ويمكن أن نذكر العديد من الأعمال الأخرى للدلالة على قيام المستشرقين بالعمل على مادتنا القديمة واكتفائنا نحن بالقراءة وعلى تمكنهم من الإمام بترائنا وغيابنا نحن عن الساحة.

وقد آن الآوان الآن للمسح الكامل لتراثنا وإعادة اكتشاف المخبوء ومداومة تحقيقه ونشره وإبراز مواطن القوة فيه وعرضه بالطريقة الجديرة به ولتكن تلك البداية الحقيقية للباحث الوطنى الذى يمعن فى الإمام بالمناهج المعاصرة من أجل فهم وإحياء المادة القديمة تحقيقاً للرؤية المستقبلية للفكر العربى.

الكونت دى جلارزا :

والمنهج النقدى فى درس الفلسفة

مقدمة :

نتناول هنا جهود أستاذ أسباني كبير، من الذين شاركوا فى تدشين الدرس الفلسفى المعاصر فى العربية. هو الكونت دى جلارزا Gualarza الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس الفلسفة فى الجامعة المصرية القديم السنوات ١٩١٤ - ١٩٢٢ وكذلك فى مدرسة المعلمين العليا بالقاهرة بعد ذلك.

وقد شارك كل من : نلينو C.A.Nallino (١٨٧٢-١٩٣٨)، الذى قام بتدريس "علم الفلك وتاريخه عند العرب" ١٩٠٩ وسنتلانا D.Santllana (١٨٥٥-١٨٣١) الذى درس "المذهب الفلسفية العظمى" وسلطان بك محمد أول من درس "الفلسفة العربية والأخلاق" عام ١٩١٠-١٩١١ فى العام التالى تولى التدريس كل من: لويس ماسينون L.Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢) صاحب؛ الإصطلاحات الفلسفية فى الجامعة المصرية" وطنطاوى جوهري، الشيخ الحكيم، الذى وصل تدريس "الفلسفة العربية والأخلاق" ١٩١٢-١٩١٣. ثم تولى جلارزا تدريس التخصصيين الأساسيين فى الفلسفة بالجامعة المصرية معا وهما "الفلسفة العامة وتاريخها" و"الفلسفة العربية والأخلاق" منذ ١٩١٤ وحتى عودة المبعوثين المصريين من الخارج منصور فهمى وعلى العنانى واستمر فى التدريس أيضا بعد عودتهم من بعثاتهم.

أن البحث فى الدرس الفلسفى عند جلارزا هو بيان صورة من صور التعاون العلمى العربى الأسباني وبيان صفحة هامة مجهولة من صفحاته، حيث لأسبانيا فضل على الفلسفة العربية، ولا يتمثل هذا الفضل فى الحفاظ على التراث الفلسفى المتعلق بفلاسفة المغرب والأندلس بحثا وتحقيقا بالإضافة أيضا إلى اهتمامهم الكبير بفلاسفة المشرق لكن فضلها يظهر جليا فى قيام واحد من ابنه ابنائها بالتدريس فى الجامعة الأهلية القديمة بمصر، وكان له التأثير الكبير على من درس عليه ممن صاروا فيما بعد أعلام الفكر والثقافة والأدب والصحافة فى العالم

العربى مثل: طه حسين ومى زيادة وزكى مبارك وجرجى زيدان الذين افاضوا فى بيان مآثره وفضله.

فمن هو الكونت دى جلارزا؟ وما هى جهوده العلمية الأكاديمية تأليفاً وتحقيقاً؟ وما منهجه فى الدرس الفلسفى فى الجامعة مقارنة بغيره من الأساتذة؟ وهذا يتطلب منا بيان وتحديد لمعالم الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية القديمة فى مصر وتطويره وبيان مكانة الكونت دى جلارزا فيه.

محاضرات جلارزا فى الجامعة المصرية :

لقد ظل جلارزا الأستاذ الأسباني يدرس فى الجامعة المصرية محاضرات كل من :الفلسفة العامة وتاريخها" و؛الفلسفة العربية والأخلاق" لفترة أطول من الفترة التى قام بها كل من نلليو وسانتلانا وماسينيون وسلطان بك محمد، وطنطاوى جوهري مجتمعين. وحفظ لنا ارشيف الجامعة عدد كبير من هذه المحاضرات، وإن كنا لم نعثر بعد على كل محاضراته التى ألقاها، فقد وفقنا فى العثور على بعض مؤلفاته وعلى نصوص من محاضراته تعطينا صورة واضحة عما قام بالفعل بتدريسه: المحاضرات، وموضوعها، محتوياتها، مصادرها، بنيتها المنهج النقدى المتبع فيها. وهذه المحاضرات هى: "تاريخ الفلسفة العامة" ١٩١٥- ١٩١٦ وهى تدور حول الفلسفة اليونانية والرومانية بعد أفلاطون وتبدأ بصغار الأفلاطونيين. وكذلك محاضراته عامى ١٨-١٩١٩، ١٩-١٩٢٠ فى الفلسفة العربية والأخلاقية وفى الفلسفة الحديثة.

ويهمنا إعطاء صورة كاملة عن جهود جلارزا الإشارة إلى محتويات هذه الدروس. وتبدأ بمحاضرات عام ١٥ - ١٩١٦ التى تدور حول تاريخ الفلسفة اليونانية.

الفلسفة اليونانية :

ويتناول جلارزا فى هذه المحاضرات الموضوعات التالية :

مقدمة فى صلة هذه المحاضرات بالدروس السابقة وطريقته فى تناول الموضوع.

- الأفلاطونيون: هراقليطس البنطيقى، سبيوسيبيوس زينو قراطس الخاليكدونى، الأكاديمية المتوسطة، أرخيلاوس، كارينادس، الأكاديمية الحديثة، فيلون اللايرسى، انيتوخوس.
- أرسطو: حياته ومؤلفاته، المنطقيات، الفلسفة الأولى، الطبيعيات، الأخلاقيات، السياسات، البلاغة والصناعة، المختصر الفلسفى لمذهبه، انتقاد مذهبه، المشاؤون.
- الرواقيون الأولون: المنطقيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفى لمذهبهم، الانتقادات، روقيو الجيل الثانى بانيتيوس، سيدونيوس، رواقيون الجيل الثالث : سينكا، الرسائل الفلسفية فى الطبيعيات، فى العناية أو علم الله بالمستقبل، المختصر الفلسفى لمذهبه
- ابيكتيوس، مذهبه، المختصر الفلسفى لمذهبه، انتقاده.
- مرقص أورليوس، حياته ومؤلفاته، المختصر الفلسفى لمذهبه، انتقاد مذهب.
- الابيقوريون: ابيقور والأبيقوريون: القانونيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفى لمذهبهم، انتقاد مذهبهم.

ويتضح لنا من موضوع هذه المحاضرات عدة حقائق وهي:

- ١- أن الفلسفة اليونانية كانت جزء من الفلسفة العامة وتاريخها، وهى من أول الدروس التى أقيمت فى إطار تاريخ الفلسفة، فما قدمه سانتيلانا فى محاضراته وكذلك ماسينيون هى دروس فى قضايا فلسفية وليست فى تاريخ الفلسفة، قدم الأول فى محاضراته فلسفات اليونان التى عرفت لدى فرق الإسلام، وخصص الثانى محاضراته للاصطلاحات الفلسفية^(١).

- ٢- تفترض هذه المحاضرات التى أقيمت ١٩١٥ - ١٩٦١ وبدأت بصغار الأفلاطونيين أن هناك محاضرات تسبقها عام ١٩١٤ - ١٩١٥ تحتوى على تاريخ الفلسفة اليونانية منذ بداية نشأتها وحتى أفلاطون وهو ما يتضح من حديث جالرز. والسؤال هل دونت هذه الدروس أم لم تدون؟ وهل هناك

(١) رجع دراستنا عن ما سينيون وتحليلنا لمضمون ما قدمه من محاضرات فى "رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى: تقديم وتطوير محاولة ماسينيون" مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨ سنة ١٩٨٨ "ص ١: ٥٣ وكذلك دراسة الصوفى والسياسى ضمن أعمال ندوة بقراءة ثانية فى أعمال ماسينيون" بالقاهرة مارس ١٩٩٩م.

صورة لىا تبين موضوعاتها وما ألقى فيها؟ والأمل معقود فى العثور عليها يوما ما حتى تتضح بدايات تدريس الفلسفة والموضوعات التى تطرق إليها الأستاذ الأسباني فى دروسه.

٣- والنص المتاح بين أيدينا، والذى يبين أول صورة لتاريخ الفلسفة اليونانية فى العربية، له أهميته الكبرى فى بيان الموضوعات والتطور فى مراحل تناولها، والمنهج المستخدم فى دراستها. ويبدو أن الدروس قد كتبت بخط جلازرا نفسه، الذى يعرف اللغة العربية، وألقى بها محاضراته. وهى مطبوعة "استتسل"، ويبدو أنها كتبت على مرحلتين الأولى يعرض فيها الموضوعات على الترتيب المشار إليه سلفا، والثانية إضافات وملاحق على نفس الموضوعات فى القسم الثانى من المحاضرات، وهذا يعنى أن جلازرا قد أعد الدروس سلفا قبل إلقاء محاضراته ثم إضاف إليها أثناء الدرس أو وهذا هو الأقرب إلى الترجيح أنه تم إلقاء موضوعات هذه الدروس على سنتين متتاليتين والملاحق إضافات العام التالى.

٤- تعطى هذه المحاضرات صورة أولية لتاريخ الفلسفة اليونانية، وتتناول الموضوعات والقضايا والمراحل والأعلام التى ستظهر فيما بعد لدى كل من أرخو للفلسفة اليونانية مع الاختلافات التى ترجع إلى المرحلة التاريخية والتوجهات الفلسفية لمن قاموا بالتأريخ مثل: يوسف كرم، الأهوانى ومحمد على أبوريان وأميرة حلمى مطر ومصطفى النشار وحربى عباس، وغيرهم.

* ثم تأتى محاضرات العامين ١٨-١٩١٩ و ١٩-١٩٢٠ فى موضوعات: الفلسفة العامة وتاريخها" و: الفلسفة العربية والأخلاق" والتى طبعت بمطبعة السعادة بالقاهرة، فى كتابين كل منهما يتناول محاضرات عام دراسى يشمل الموضوعات التى درست فيه. وتوضيحا لجهود جلازرا الفلسفية سنعرض دروسه فى كل تخصص على حدة فنعرض للفلسفة العربية أولا من خلال محاضرات العامين الدراسيين معا، ثم محاضرات الأخلاق وأخيرا محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها، التى دارت خلال نفس هذين العامين حول تاريخ الفلسفة الحديثة ثم نتناول بعد ذلك فهمه لطبيعة ومعنى الفلسفة ثم منهجه النقدى فى دراستها.

الفلسفة العربية :

تشمل محاضرات الفلسفة العربية التي وجدناها، والتي تبدأ عام ١٩١٩/١٨ على: أولاً الفارابي ويظهر من مقدمة المحاضرات أن الأستاذ الأسباني تناول الفارابي والسابقين عليه في محاضرات سابقة - ربما تكون دروس ١٦-١٩١٧ أو دروس ١٧-١٩١٨ وهو يتناول موضوع المحاضرات بطريقة محددة حسب منهجه الذي سنشير إليه حيث يبدأ بمقدمة عامة حول "معنى الحكمة" وبيان موضوع المحاضرات، ثم المصادر التي يعتمد عليها ويشير إليها للطلاب تحت عنوان؛ إشارات كتبية" ثم يقدم لنا ملخص مبسط لموضوع الدراسة ثم عرض تفصيلي تحليلي يقوم على قراءة النصوص مع التعليقات والشروح اللازمة ثم ملخصاً أخيراً ثم نقداً نهائياً للفيلسوف، وهو هنا يعتمد على تحليل كتاب الفارابي؛ آراء أهل المدينة الفاضلة"، ويضيف بياناً ختامياً باسماء اتباع الفارابي. ثم يتناول ثانياً مسكويه بنفس الطريقة، ويحلل كتابه؛ تهذيب الأخلاق" مشفوعاً بتعليقات كثيرة في كل صفحة تسعى معظمها لرد أفكاره إلى أصول يونانية لدى أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس، وأفلاطون في السياسة والنواميس وغيرها من محاورات عرفت في العربية.

وتدور محاضرات العام التالي ١٩-١٩٢٠ على فلسفة ابن سينا التي يعرض فيها بعد الإشارة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته، لرسالته في أقسام العلوم العقلية ليبين لنا فهمه للفلسفة وعلومها النظرية والعملية، ثم يتوسع في بيان مذهبه الفلسفي كما يتضح في كتاب "النجاة" الذي هو مختصر لموسوعته الفلسفية "الشفاء"، ويخبرنا أنه سوف يعتمد على الملخص؛ "النجاة" حيث يبدأ أولاً بالجزء المنطقي ثم ينتهي بالطبيعيات ولا يتناول الإلهيات. وواضح أن هناك بقية للمحاضرات ولا ندري إن كان قد ألقاها أم لا؟ فليس لدينا من النصوص أو الوثائق ما يشير إلى ذلك، ولكن بنية وترتيب موضوع المحاضرات يوحي لنا بأن لها بقية.

وإذا تصفحنا المحاضرات سواء من البداية أم النهاية أم الإشارات والتعليقات التي يقدمها لنا على امتداد صفحات النص الموجود بين أيدينا لاتضح لنا وجود محاضرات سابقة عليها يشير إليها جالرزاً كما يتضح من قوله؛ نرجع اليوم بإذن

الحكيم إلى أبحاثنا في الفلسفة العربية^(٢). فهذه المحاضرات إذن عودة إلى ما سبق من دروس في نفس الموضوع، والحقيقة أنه قد سبقها عامين دراسيين، فالأستاذ يطلب من طلابه أن يقرءوا "ما طبع من دروس السنتين الماضيتين"^(٣) لأنها تمهيد لما سيذكره في محاضرات هذا العام.

وموضوع الدروس السابقة التي طبعت كما يؤكد جلاززا تدور حول: نشوء الحكمة عند العرب، ومصادرها، ونسبتها إلى الإسلام، والفرق الكلامية ومذهب أخوان الصفا والكندي، والفارابي خاصة في كتابيه "ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو" و"عيون المسائل"^(٤).

وبالإضافة إلى هذه المحاضرات - التي لم تصلنا كاملة - فإن نجيب العقيلي يذكر له في الإشارة المقتضية التي أشار بها إليه في الجزء الثاني من كتابه "المستشرقون" المؤلفات التالية، فلسفة الإسلام والغربيون، ومنهج السالك لأبي حيان. ويشير لنا جلاززا نفسه في المحاضرات إلى كتاباته عن الغزالي^(٥). ومن هنا نفهم إشارة زكي مبارك له في دراسته الأخلاق عند الغزالي^(٦). كل هذا يوضح اهتمامه الكبير بالفلسفة العربية الإسلامية التي رجع إلى نصوصها الأصلية في كتابات الفلاسفة أنفسهم سواء مطبوعة أم مخطوطة. بالإضافة إلى الدراسات المختلفة حول هذه الفلسفة في اللغات الأوروبية المختلفة وهو ما يظهر بوضوح في قائمة مصادره مثل: دي بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" بالألمانية، ومونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"، ورينان "ابن رشد والرشدية"، وكار دي فو "ابن سينا بالفرنسية" وغيرها.

يحدد جلاززا صاحب أول درس فلسفي دقيق في الجامعة المصرية في مقدمة محاضرات ١٨-١٩١٩ موضوع درسه وأنه استمرار لمحاضراته السابقة في الفلسفة العربية، ويبدأ بالفارابي وكتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة" لبيان أساس

(٢) الكونت دي جلاززا: محاضرات في الفلسفة العربية، نشرة د. أحمد عبدالحليم عطية، دار النصر للنشر والتوزيع، القاهرة، "ص ٥".

(٣) الموضوع السابق.

(٤) الموضوع نفسه.

(٥) نجيب العقيلي: المستشرقون، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر، ص ٢٠٣.

(٦) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، القاهرة.

مذهبه موضحا منهجه في عرض أفكار الفيلسوف من خلال تحليل أهم نصوصه. ويعرض للفارابي وحياته ومؤلفاته المختلفة. يلاحظ نزعة التوفيق في فلسفته بين أرسطو وأفلاطونيي الجيل الثاني ويحيل في هوامشه إلى أصل أفكاره لدى هؤلاء.^(٧)

يوضح الأستاذ الأسباني المتعمق، أعمال الفارابي في بداية حديثه عن؛ أراء أهل المدينة الفاضلة" وأنه يتشابه مع كتاب "عيون المسائل" للفارابي أيضا ويزيد عنه بتناول القضايا السياسية والأخلاقية، وإن كان يرى أن؛ عيون المسائل" أوجز وأحكم تأليفاً، ويعلق جلاززا في عرضه لكتاب الفارابي - في الهامش - على نظرية الفيلسوف الكامل والنبى ويربط بين آراء الفارابي في إمكانية وجود رئيسين للمدينة الفاضلة وبين واقعة تاريخية حدثت في خلافة الراضى بالله (٩٣٤-٤١م) وهو أول خليفة أوجد رتبة أمير الأمراء واضعف بهذا سلطته، وكان أول من تقلدها ابن رائق التركي. يقول جلاززا: "ولعله أشار بالرئيسين إلى أمير الأمراء التركي الحكيم والخليفة الذى فيه الشروط الباقية للملك"^(٨). وإن كنا نحن لا نستطيع أن نحكم إلى أى مدى كان ابن رائق حكيماً وبعد تناول آراء الفارابي يعرض مختصر مذهبهم ثم نقده. فالفارابي يتحدث عن الإنسان كعقل مفارق مجرد يطلب اللذة الدائمة، وكونه يطلب مع التجرد لذة دائمة فهو طمع إذا أن اللذة لا تترك على الدوام إلا بواسطة الألم (ص ٤٤) ويرى أن غاية الفارابي تشبه غاية أرسطو، ونظرية العقل المستفاد لبعض المشائية وشيء من نظريات الأفلاطونيين ثم يشير في النهاية إلى اتباع الفارابي مثل: يحيى بن عدى والسجستاني.

ويتناول في القسم الثانى من محاضرات نفس العام مسكويه فيعرض لحياته وكتبه بإيجاز، ومحتويات؛ تهذيب الأخلاق"، فيقدم تعريفه للنفس وقواها واجناس الفضائل ثم يذكر الفضائل المختلفة، ثم يعرض المقالة الثانية في الخلق، والثالثة الخير والسعادة، والرابعة ظهور الفضائل ممن ليس بسعيد ولا فاضل، والعدالة،

(٧) يرد جلاززا أفكار الفارابي إلى أفلاطون صفحات ٣٦، ٣٧، ٣٩ خاصة في محاوراته: السياسية والنواميس وطيمائوس ويشير إلى أفلوطين صفحات ٢٣، ٤٥ وأرسطو صفحات ٢٥، ٢٧، ٣٩، ٤٥ والكندى صفحات ٢٧، ٢٩، وانكسمندر، ص ٢٦، وكلها بالهوامش.

(٨) جلاززا: الفلسفة العربية، ص ٣٦.

والمقالة الخامسة فى التعاون والاتحاد والسادسة دواء النفوس والسابعة رد الصحة على النفس، ثم المختصر الفلسفى لأخلاق مسكويه ونقده.

ويخصص الزائد الأسباني محاضرات ١٩٢٠/١٩ لفلسفة ابن سينا حيث يعرض بعد مقدمة قصيرة لحياته ومؤلفاته ويوضح فهمه للفلسفة من "رسالة فى أقسام العلوم العقلية" ويحلل بالتفصيل محتويات كتاب "النجاة" الذى يتكون من ثلاثة أقسام: الأول فى أصول المنطق، والثانى فى الطبيعيات، والثالث فى الإلهيات. ويعرض فقط فى محاضرات هذا العام للقسمين الأولين ويبدأ بالمنطق الذى هو الآلة العاصمة للذهن من الخطأ فى كل تصور وتصديق. ثم بعد أن يتناول المصطلحات المنطقية المختلفة: التصور والتصديق، اللفظ واللفظ المركب، والذاتى والعرضى، يذكر الكليات الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، ومعناها ثم القضية والحد والقياس والبرهان وبعد أن ينتهى من ذلك يتناول الطبيعيات.

يعرض للمقالة الأولى من الطبيعيات، ويبدأ بمقدمات العلم الطبيعى، والأجسام الطبيعية،، والمقالة الثانية فى لواحق الأجسام الطبيعية: الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهى واللاتناهى، ويعرض بإيجاز للمقالة الثالثة فى الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام، والرابعة فى الإشارة إلى الأجسام الأولى. فى نصف صفحة والخامسة فى المركبات والسادسة آخر وأطول المقالات "فى النفس".

يعرف النفس وأنواعها وقواها المختلفة،، ثم النفس الناطقة "الإنسانية"، ويوضح ذلك بالجدول المختلفة، ثم الإدراك والقوى، المدركة والفروق بين هذه القوى، ثم اثبات حدوث النفس، وأن النفس لا تموت بموت البدن، وفصل فى بطلان القول بالتناسخ، وآخر فى وحدة النفس، وأخيراً فى الاستدلال على وجود العقل الفعال، وبذا تنتهى طبيعيات النجاة وهى آخر محاضرات فى الفلسفة العامة.

ونجد نفس الأسلوب المنهجى فى الكتابة والعرض والتحليل فى محاضراته عن الأخلاق فى نفس الفترة. وهو على العكس من سابقه، الذين قاموا بتدريس هذا الفرع من الفلسفة، سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى لا يتناول الأخلاق فى

الفلسفة الإسلامية مثلها ولا بطريقة ينحى فيها إلى الوعظ والإرشاد، بل يتناول نظريات علم الأخلاق عند الفلاسفة الغربيين المحدثين مثل: بطلر وفلاسفة الحاسة الخلقية وكانط ونقد العقل العملي، الذى قدم لنا جلاززا تحليلا لعمله هو أقرب إلى الترجمة منه إلى العرض، بحيث يمكن القول إنه عرف قراء العربية من طلابه بأهم نص فلسفى حديث فى الأخلاق. ومما هو جدير بالإشارة فى هذا السياق أن أهم أساتذة الأخلاق فى الجامعة المصرية الدكتور توفيق الطول قد نهج نفس النهج الذى قدمه جلاززا سواء فى موضوعاته أو تبويبه أو منهجه أو اتجاهه المثالى المعتدل أو اتباعه للفيلسوف الألمانى كانط، كما يظهر فى كتابه: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها^(٩). مما يجعل جلاززا بحق مؤسس الدرس الفلسفى الأخلاقى الذى مازال سائدا حتى الآن فى أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية وإن كان هناك اهتماما بالتيارات المعاصرة فى القيم والأخلاق لدى الجيل الحالى من المتخصصين.

تاريخ الفلسفة الحديثة :

وإذا أستعرضنا محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها التى ألقاها الكونت دى جلاززا والتى تبين تعمقه ليس فقط فى الفلسفة العربية بل فى الفلسفات الغربية الحديثة، نجده أسس للبرنامج الذى مازال غالبا حتى اليوم فى الجامعات المصرية وبعض الجامعات العربية كما يتضح فى الموضوعات والمذاهب والأعلام الذين يتناولهم فى محاضراته التى تشمل جهود أربعة من الفلاسفة يتناولهم بعد مقدمة فى معنى وطبيعة الحكمة.

أولا : توماس هوبز، حياته ومؤلفاته، فلسفته الطبيعية، فهمه للفلسفة الأولى، كتابه فى الجسم، كتابه فى الإنسان، الليفتان وفلسفته السياسية والأخلاقية ثم تلخيص مذهبه ونقده.

ثانيا : ديكارت: حياته ومؤلفاته، القواعد لإرشاد العقل، التأملات مع مقارنات عديدة بالرواقية، نجدها تظهر بعد ذلك عند الدكتور عثمان أمين فى كتابه

(٩) راجع دراستنا عن الدكتور توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة عنه، والباب الثانى من هذا الكتاب.

عن الرواقية. ثم يتناول انفعالات النفس ورسائله مع فلاسفه عصره، وردوده على الاعتراضات التي وجهت إلى فلسفته، ومختصر مذهبه، ونقده. وجاسندي معاصري ديكارت وخصمه ونظرة عامة إلى فلسفته وتنتهي بذلك محاضرات ١٩١٨-١٩٢٠ وتبدأ المحاضرات التالية بالمقدمات^(١٠). ويتناول باسكال، حياته ومؤلفاته وفلسفته اعتماداً على تحليل كتابه: "الأفكار" ثم المقالة في روح الهندسة، ورسائله إلى أحد الرهبان مع تلخيص ونقد مذهبه. ونفس الأمر في تحليله لفلسفة مالبرانش التي يعرضها لنا من خلال كتاب البحث عن الحقيقة وكتاب الأخلاق.

منهج الكونت دي جلارزا :

ويلاحظ على جهود الكونت دي جلارزا في الفلسفة الحديثة في محاضراته عامي ١٨ بعض السمات والخصائص التي تميز درسه الفلسفي النقدي وهي:

أولاً : التحليل النصي وقراءة النصوص الخاصة بالفلاسفة والاعتماد عليها اعتماداً كاملاً يذكر طبعاتها المختلفة والاستشهاد بها بالطريقة العلمية المنظمة يذكر أرقام الفقرات وهذا ما يظهر خاصة في تناوله كتابات ديكارت المختلفة وكتاب باسكال الأفكار حيث يذكر كل مادة ورقمها وكذلك فقرات كتاب "البحث عن الحقيقة" لمالبرانش. مع الرجوع إلى الطبقات الأصلية لأعمال كل فيلسوف سواء باللاتينية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كما فعل في تناوله لكتاب كانط: نقد العقل العملي الذي يتناول فيه الأخلاق الكانطية في محاضراته عن الأخلاق، ويعرض أقسامه وفقراته بشكل أقرب إلى الترجمة. فالمحاضرة عنده قراءة وتحليل لنصوص الفلاسفة أنفسهم بلغاتها الأصلية.

ثانياً : يرتبط بمنهج قراءة النص الاعتماد على مؤلفات كل فيلسوف، وهو يشير في الإشارات الكتابية إلى المراجع التي يعود إليها مثل: كتب تاريخ الفلسفة

(١٠) تبدأ المحاضرات بتعريف معنى الكلمة ثم المصادر أو المراجع التي يطلق عليها الإشارات الكتابية التي يقدم فيها كل ما كتب حول الموضوع أو الفيلسوف الذي يتناوله.

المختلفة التى يستخدمها فى سياقين: الأول الربط بين الأعلام والمذاهب ليقدم لنا تاريخا للفلسفة العامة فى العصر الحديث، والسياق الثانى هو استخدام تحليلات أصحاب هذه المؤلفات فى تقديم انتقاداته لكل فيلسوف سواء فى الهوامش أو فى الجزء الخاص بنقد المذهب. ومن هذه الأعمال التى يعتمد عليها كتب باومان Baumann وبالى Buhle وليزلى Leslie وأوبر ك F.Uebervegs. وكما يعود إلى كتب تاريخ الفلسفة يرجع أيضا إلى كتب المصطلحات والقواميس الفلسفية مثل قاموس جيمس بلدوين J.Baldwin.

ثالثا : ربط الفيلسوف سواء: ديكارت أو هوبز أو بسكال أو مالبراتش بتاريخ الفلسفة ومناقشة أفكاره بالمقارنة مع غيره من السابقين حين يقارن الفلاسفة المحدثين بكل من أرسطو وأفلاطون والرواقيين. ويذكر ويستشهد بكل من أخوان الصفا (ص ١٢) اسبينوزا (ص ٩) بوسويه (ص ٣٦) الجرجاني، وابن سينا (ص ٣٨) ابكيثوس وسشارون (ص ٤١) هيوم (ص ٣٤) أفلوطين (ص ١٥) وفى سياق اهتمامه بتاريخ الفلسفة لا يكتفى بالفلاسفة الكبار الذين يعرض لهم، بل يضيف إليهم. فهو بعد أن يذكر هوبز يعرض بإيجاز لكل من: اللورد هربرت أوف شربري، واللورد بروك، ويوسف كلانفيل، ورالف كدورث. وبعد أن يتناول بالتفصيل جهود ديكارت يشير فى صفحتين إلى جاسندى وفلسفته.

رابعا : المنهج المحدد الواضح الذى يستخدمه حيث نجد أن أهم ما يميز دروس جلارزا هو التناول المنهجى وهو يشير لنا فى أكثر من موضوع إلى منهجه والذى يتمثل فى التالى :

- تقديم أولاً ترجمة لكل فيلسوف وبيان مراحل حياته وتناول مؤلفاته وطبعاتها المختلفة.
- عرض أقوال الفيلسوف المترجم له اعتمادا على نصوصه الأصلية مع تعليقات
- غالبا ما تكون فى الهامش وأحيانا فى المتن - على هذه الأقوال حتى يوضح مذهب الفيلسوف.
- تلخيص المذهب مبينا الغاية الأخيرة لصاحبه ووسائل فى الوصول إليها.
- نقد المذهب نقدا شاملا لمبادئه.

يقول موضحا طريقته فى التدريس ومنهجه فى التحليل: "وكما أوافق كانط فى أسلوب تنشيطه العقول أوافقه أيضا فى أسلوب تدريسه حيث أجعل موضوع الدرس تفسير كتاب أحد الفلاسفة وأبدى انتقاداتى وشيئا من رأى أثناء ذلك، إلا أنى اتبع فى تفسير كتب الفلاسفة الترتيب التاريخى لأن محاضراتنا كما هى فى الفلسفة العامة هى فى تاريخها أيضا ولهذا أخص أولاً ترجمة كل فيلسوف مشهور ثم أذكر مضمون كتبه بالاختصار والحقه بتعليقاتى تفسيرا لها وانتقادا عليها ثم أخص المذهب تلخيصاً ثانياً أتم اختصاراً من الأول كما يفعل أدق الباحثين المؤرخين، وأنى أختص بأسلوب آخر هو مستتب من تعريفى الحكمة المذكور آنفاً وهو أنى أدل فى التلخيص الثانى على الغاية الأخيرة التى قصدها واضع المذهب واذكر الوسائل التى بها طلب الوصول إلى غايته وأصف نظريته العامة فى جميع الأشياء ثم انتقد مجموعة المذهب انتقاداً شاملاً لمبادئه".

خامساً : النقد السمة الأساسية المميزة لدرس جالرزا والتى لا توجد بنفس الوضوح لدى السابقين عليها ممن قاموا بالتدريس بالجامعة المصرية مما يجعلنا نطلق على جهده اسم المنهج النقدي فى التاريخ للفلسفة. وتظهر هذه النزعة على مستويات متعددة الأول: هو إرشاد وتشجيع الطلاب على التفهم الواعى لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وعدم الخضوع لها بتمية القدرة على النقد فيهم، والمستوى الثانى فى سياق عرضه لهذه المذاهب والثالث فى تخصيص فقرة مستقلة فى نهاية تحليله لنقد المذهب. فهو فى تقديمه للمحاضرات يخبرنا؛ أن الفلسفة يصل إليها الإنسان بتكميل مقدرته العليا وباجتهاده ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء فى تاريخ الفلسفة، فلا يخلو تاريخ الفلسفة من أخطاء ومن هنا علينا بيان تلك الغلطات وإصلاحها". ويرى جالرزا أن علينا؛ أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع إلى نقض ما لا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيداً شيئاً فشيئاً يوماً بعد يوم فإذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطأها الستر أو أشرنا إلى صوابها". ويطالب طلابه بالتروى وعدم التعجل بإصدار الحكم عليها "قالمنابرة

ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة لأنها تمنع الإنسان من أن يتعجل فى إتخاذ رأى وأن يتعصب قبل التروى الكافى^(١١).

وهو فى عرضه مذهب ديكارت يبين قواعد المنهج مشيراً إلى نقد باولى "الأصح بال" Buhle الذى يرى فى هذه القواعد منطق ديكارت، إلا أن ديكارت لم يستعملها جيداً ومازال يخطئ خصوصاً فى مسألة بيان المدركات^(١٢). وحين يتناول الأخلاق المؤقتة يقارنها بحكم سكتوس ويرى أنها قاصرة عنها^(١٣). ويشير إلى الدور فى قول ديكارت "أنا كائن إذا فكرت" وينتقد استخدام الفيلسوف للمصطلحات وخلطه وتأرجحه بين كونه روحاً وعقلاً وشيئاً مفكراً حيث يخلط ديكارت جملة ألفاظ دون مبالاة بأى تمييز بينها^(١٤) ويحدد ديكارت بتاريخ الفلسفة ويرجع بعض أفكاره للسابقين عليه خاصة أوغسطين وتعليقاً على قول ديكارت؛ أن جميع الأشياء التى ندركها إدراكاً واضحاً وبيناً "يعرض لرأى أبرك بأن ذلك غير صحيح لأنه نسى أن خبرة الوضوح نسبية ويعلق بأنه قد أصاب أوبرفك فى أقواله المذكورة وكلامه مهم. ونفس الأمر فى عرضه لفلسفة هوبز حيث يقدم انتقادات متعددة له فى عرضه لفلسفته صفحات ١٤، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧ وذلك قبل تقديمه النقد الختامى لمذهبه.

وبدورنا نتقدم ببعض الملاحظات النقدية على اللغة العربية التى يستخدمها جلاززا وعلى المصطلحات الذى يقدمها لنا، فهو على سبيل المثال يستخدم بدلاً من أفكار وشعور أو مشاعر وميول وفكرات، شعورات وأميال ويطلق لفظ حزب على مجموعة أو فئة أو فريق كما يستخدم غير الشائع مثل قوله الحنيك وهو يعنى الخبير أو المجرب أو الماهر المحنك. وبالنسبة للمصطلحات وهو بلاشك من أوائل من حاولوا نقل المصطلحات الفلسفية الغربية إلى اللغة العربية، وله فى هذا فضل الريادة، نراه يستخدم المعقولات فى ترجمة الميتافيزيقا فكتاب ديكارت Meditation Metaphysiques هو التأملات فى المعقولات، وهو يترجم الحدس intuition

(١١) الكونت دى جلاززا: الفلسفة العامة وتاريخها ١٩١٩-١٩٢٠، ص ٥

(١٢) المصدر السابق، ص ٤٠ هـ ٢.

(١٣) الموضع نفسه.

(١٤) المصدر السابق، ص ٤٤ هـ ٢.

بالنظر الداخلي. ويترجم Dogmatic بالاثباتية كما في Dogmatic ratioalism العقلية الاثباتية ويمكن ترجمتها بالعقلية الإيقانية أو المتزمتة. ويترجم المذهب الحسي عند هوبز Sensualismus إحساسيا وعنوان كتاب ديكارت الشهير المقال في المنهج يطلق عليه "المقالة في الأسلوب" (ص ٣٨) وغيرها.

يفهم جالرزا الفلسفة بمعناها النظري المجرد كما عرفت به عند الفلاسفة اليونانية بأنها حب الحكمة وهي عنده أعظم الخيرات، وهي الغاية التي يهدف إليها الإنسان. والحكمة عنده هي التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم المبادئ، أما الفلسفة فهي الاهتمام بالحكمة والبحث عنها، وهي أكبر الخيرات بعد الخير المحض والحكمة عينها فليس في العالم شيء يستحق بذل قوانا الروحانية أو الجسدية مثل الحكمة، وليس من يثابر على البحث فيها إلا وقد نال الزلفى لديها ولا من يعشقها ويتألم ويتلذذ رغبة فيها إلا ويتصل بها ولا وحدها أن تعين مقام الإنسان الصحيح". (ص ٣)

وكما يتابع الفهم التقليدي الذي ظهر لدى الفلاسفة اليونان لمعنى الفلسفة، فهو أيضا يتابع الفلاسفة المعاصرين خاصة من أصحاب الاتجاه المثالي الروحاني. فقد عرض لكل من ديكارت وباسكال ومالبرانش من أصحاب الاتجاه العقلي مقابل دراسة هوبز صاحب الاتجاه التجريبي الحسي. ويظهر في مقدمة محاضرات ١٩٠٠-١٩٢٠ متابعته لكانط في فهمه لطبيعة الفلسفة والحكمة وهي عنده كما ذكر "التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم المبادئ". وهو يوضح ذلك بقوله: "الفلسفة تدبير العالم لغايته والفيلسوف هو طالبها الذي تؤانسه مؤانسة العاقل للمعقول، وهذا التعريف للحكمة يوافق تعريفات الفلاسفة الباحثين ومنهم كانط القائل أن الحكمة معرفة الخير الأسمى وموافقة الإرادة له". (ص ٣) وهو يميز بين الفلسفة والحكمة "وقد جرت العادة أن تستعمل اللفظين اليونانية فيلسوف والعربية حكيم بمعنى واحد ولكن تمييزهما أولى".

وهو يميز أيضا بين العلم والحكمة وهو تمييز ضروري. فقد تساهل بعض الفلاسفة في التمييز بين العلم والحكمة، لكن الأولى أن يميز العلم والحكمة. ومن ثم علينا تحديد أنواع القول الثلاثة، النظريات والأقوال العلمية المحضة، والأدبية،

والمذاهب الفلسفية. ومهمة جلارزا ليست فى أن يقدم معلومات يستظهرها الطالب، ويتابع من خلالها أقوال الفلاسفة السابقين. بل هو يريد تنمية التفكير الاستقلالى لدى الطالب ومن هنا اطلق على أعماله فى مدرسة المعلمين العليا عنوان "محاورات فى الحكمة" لأن الفلسفة عنده تقوم على أعمال العقل، لذلك فالحوار والنقاش هو الأسلوب الأمثل ومن هنا فهو يدرب تلاميذه على ذلك وعلى القيام بأبحاث "رياضيات فلسفية" يقول: "إننا راعينا فى نمط تعليم الحكمة قاعدة مبدئية مهمة شاركنا فى اتباعها بعض الفلاسفة المجتهدين الصادقين مثل كانط وهى أن تدعو المتعلم إلى التفكير الاستقلالى حتى يصير فيلسوفا لا ذاكر كلام الفلاسفة فقط فإن هذا عمل لن يغلب فيه الإنسان-المجلدات الضخمة والآلات الحاكيات" ويستشهد بقول بلوك: "أن نصيبنا الحقيقى من المعرفة على قدر نظرينا فى الحقيقة والعقل وتحصلنا عليهما وأن طفو آراء الآخرين فى أدمغتنا لا يزيدنا علما البتة وإن صادف أن تكون حقيقية فالذى كان فيهم علما ليس فينا إلا تمسكا برأى مع التصلب فيه.

خاتمة :

لقد ظل جلارزا الأستاذ الأسباني صاحب المنهج النقدى فى الدرس الفلسفى يقوم لمدة طويلة بتدريس الفلسفة بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، أشاد به سامى الكيالى فى دراسته؛ إنتاجنا الفكرى بين الحربين" فى مجلة المعهد الدراسات والبحوث العربية. وتناول كامبفماير G.Kampfmeier تحليل كتابه "محاورات فى الحكمة" عام ١٩٩١ فى *Orientalische literaturzeitung* وأشاد به تلاميذه حيث قال عنه زكى مبارك فى كتابه؛ الأخلاق عند الغزالي "أنه نادرة النوارى فى كرم الأخلاق وله المؤلفات الفلسفية" وهو كما كتب محرر المقتطف فى عدد يناير ١٩١٨ "من الباحثين المحققين فى تاريخ الفلسفة وشئونها، ومن أمر الأوروبيين فى معرفة اللغة العربية والإنشاء فيها، مضى عليه زمن وهو يلقي محاضراته فى الجامعة المصرية فى الفلسفة العامة وتاريخها وعلم الأخلاق". وتخطبه مى زيادة فى الحفل الذى أقامه طلاب الفلسفة تكريما له فى فندق شبرد قائلة: "ترارك ساعيا إلى إنهاض المدارك منا بحلم العالم الذى قد سبق وطوى طريقنا يقودنا الآن فيها كما استحضرت اشارتك الواسعة نوابغ الأجيال بتوقد عطاردى،

وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين باسطا أقوالهم مفنداً آراءهم، شارحاً ملامس منها الإعجاز آتياً بالنقد عليها ملخصاً نقد الناقدین بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية^(١٥).

ويشير إليه محمد لطفى جمعه فى "مذكرات شاهد على العصر" ويحدثنا عن فترة وجوده بمصر قبل قيامه بالتدريس بالجامعة المصرية وعن اهتمامه بدراسة الأرواح^(١٦). كما ينشر رابع لطفى جمعه رسائله إلى والده فى "رسائل أعلام العصر على محمد لطفى جمعه"^(١٧).

أن ما قدمه جلالزا من دروس بالجامعة المصرية، يتميز عما سبقه من دروس فى نفس الجامعة بحيث يمكن اعتباره الصورة الأولية الناضجة للدرس الفلسفى التى كانت ولا تزال الصورة التى اعتمدها الباحثين وأساتذة الفلسفة التالين عليه فى كتبهم الجامعية. ونستطيع أن نعطي أمثلة ونماذج لذلك تؤكد على القيمة التاريخية لهذا الدرس النقدي كأول مراحل الدرس الفلسفى بالجامعة، والحقيقة أن أهمية دروس جلالزا تتمثل أساساً فى تقديمه للفلسفة الغربية وترجمته لها وصياغته لأفكارها الجديدة تماماً على القراء العرب، ونحته لمصطلحاتها وهو طريق غير مسبوق فقد مهد الطريق وقدم المصطلحات بلغاتها الأصلية، سواء أكانت اليونانية أو اللاتينية، الفرنسية، أو الإنجليزية أو الألمانية مع ترجمة عربية أقرب إلى الدقة. مما يجعلنا نولى درسه هذا الأهمية الكبرى لما يمتاز به من خصائص نعددها فى العرض التعليمى، التاريخى، التحليلى، النصى، التأصيلى، النقدي، فهو بحق صاحب الرؤية الشاملة والمنهج النقدي فى الدرس الفلسفى بالجامعة المصرية.

(١٥) مى زيادة: البعث العتيذ، المقتطف المجلد ٥٥، عام ١٩١٨، ص ١٢٩، وما بعدها.

(١٦) شاهد على العصر: مذكرات محمد لطف جمعة تاريخ المصريين ١٨٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ٢٠٠٠ ص ٣٩٠.

(١٧) رابع لطفى جمعة : حوار المفكرين، رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفى جمعة خلال نصف قرن، عالم الكتب، القاهرة ص ٢٨١-٢٨٣.

طنطاوى جوهري :

بدايات الدرس الفلسفى فى الجامعة(*)

تحتاج حياة وأفكار الحكيم الإسلامى الشيخ طنطاوى جوهري إلى أكثر من دراسة تستوفى جوانبه المختلفة. فهو ذو اهتمامات متعددة فى مجالات: التفسير والدعوة الإسلامية والنهضة الحديثة والإصلاح الاجتماعى، وهو أيضاً مفكر ذو اهتمامات فلسفية: قراءة وبحثاً، تأليفاً وترجمة، دراسة وتديساً. صاحب رؤية يوتوبية فى إصلاح العالم والسلام الدولى على طريقة الفيلسوف الألمانى كانط الذى تأثر به وترجم له بتصريف كتابه "فى التربية"^(١).

وسوف نتناول فى هذه الدراسة الجانب الفلسفى عند طنطاوى جوهري، فنعرض لكتابات الفلسفية، والأسس النظرية لأفكاره، وأخيراً محاضراته بالجامعة المصرية القديمة، التى كان من ضمن أساتذتها، وألقى بها عدة محاضرات عن "الفلسفة العربية والأخلاق". وتمثل هذه المحاضرات جزءاً مهماً من بدايات الدرس الفلسفى بالجامعة المصرية، الذى يمثل بدوره أساساً من الأسس التى كونت الخطاب الفلسفى المعاصر فى مصر، والتى تحتاج إلى بحث متعمق لبيان موضع هذا الدرس من تاريخ الأفكار، الذى لا ينفصل عن تاريخنا المعاصر، وبيان ما استحدثته الجامعة من مناهج وطرق فى البحث مختلفة تماماً عما هو سائد فى الحياة العقلية قبلها، سواء فى التعليم العام أو التعليم الدينى، وسواء ما قدمه الأساتذة العرب أو الأوروبيون؛ حتى نستطيع تحديد مكانة الدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهري داخل هذا الإطار.

وينقسم بحثنا الحالى إلى: مقدمة عامة فى الاهتمامات الفلسفية لطنطاوى جوهري، ثم دراسة تحليلية تاريخية مقارنة لمحاضرات "الفلسفة العربية والأخلاق" التى ألقاها بالجامعة لوضع هذه المحاضرات فى سياقها التاريخى مع أعمال سننلانا

(*) نشرت فى مجلة المسلم المعاصر بعنوان الدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهري: قراءة فى محاضرات الشيخ الفيلسوف فى الجامعة الأهلية. العدد (٩٠) ص ٤٣-٨٢.

(١) كانط : التربية، نقلته إلى الإنجليزية أنت تشرتون، وإلى العربية طنطاوى جوهري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

وماسينون^(٢) والكونت دي جلاززا من جانب وسلطان بك محمد وعلى العناني ومنصور فهمي من جانب آخر. والقسم الثالث تحليل للمحاضرات ومحتواها باعتبارها من المحاولات المبكرة في قراءة الفلسفة العربية في بداية القرن العشرين. حتى تلقى الضوء على مفكر مغمور ربما يجهله الكثيرون، أسهم في الكتابة والتدريس في بداية نشأة الجامعة المصرية، وكان له دوره الإصلاحي مع زعماء حركة الإصلاح الحديثة.

القراءة الفلسفية لأعمال طنطاوى جوهرى :

هناك بعض المحاولات السابقة التي حاولت تناول أفكار الكاتب والمفكر العربى المسلم، والذي أطلق عليه "الشيخ الفيلسوف" و"الأستاذ الحكيم"، إلا أن هذه "القراءات" تناولته من نواح جزئية مختلفة وقدمته في صور كثيرة كادت تتناقض، أو على أقل تقدير كانت تضع أفكار الرجل في مواضع متباينة، ولا تلتقى عند ملامح معينة يتسم بها تفكير وكتابات هذا المفكر الجاد الطموح غزير الإنتاج، الذى نتوقف الآن أمام نتاجه الفكرى وخطابه الإصلاحي ويوتوبياه العالمية ودرسه الفلسفى بالجامعة الأهلية، محاولين تقديم قراءة جديدة له. ورغم تعدد القراءات السابقة التى تدل على أهمية الكاتب المفكر، إلا أن أيا منها لم تقدم صورة متكاملة أو رؤية شاملة لأفكار المفكر الإصلاحي الذى قورن دوماً بالشيخ محمد عبده، بل عبده البعض أكثر جذرية منه. ومن هنا علينا إعادة النظر فى نتاجه الفلسفى من أجل تقديم قراءة جديدة له.

١- لقد عرف الشيخ فى هذه القراءات "بالمفسر" حيث أبرز كل من: محمد حسين الذهبى فى "التفسير والمفسرون"^(٣) ومصطفى الحيدى "اتجاهات التفسير فى العصر الحديث"^(٤) وبنيت الشاطئ "القرآن والتفسير العصرى"^(٥) الناحية الدينية

(٢) انظر دراستنا عن محاضرات ماسينون بالجامعة المصرية "رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى : تقديم وتطوير محاولة ماسينون"، ص ١-٥٤، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة، العدد ٤٨، عام ١٩٨٨م.

(٣) د. محمد حسين الذهبى : التفسير والمفسرون، الجزء الثانى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط، ١٩٧٦م، ص ٥٠٥ وما بعدها.

(٤) مصطفى الحيدى : اتجاهات التفسير فى العصر الحديث، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

(٥) بنت الشاطئ : القرآن والتفسير العصرى، القاهرة، ١٩٧٠.

فى خطابه، اعتماداً على أهم وأضخم كتاباته "الجواهر فى تفسير القرآن وما يرتبط به من كتابات مثل: "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم" و"القرآن والعلوم العصرية"، حيث يعد تفسير موسوعة علمية ضربت فى كل فن من فنون العلم مما جعل هذا التفسير يوصف بما وصف به تفسير الرازى. فالشيخ كما يرى الذهبى معروف بتفسيره للقرآن على نمط علمى اختصه لنفسه لم يسبقه إلى مثله ولم يقلده فيه أحد^(٦)، فهو يبدأ بالتفسير اللفظى للآيات، ثم يتلوه بالشروح والإيضاحات والكشف كما يقول عبدالمجيد عبدالسلام "أى أنه يشرح متوسعاً فى الفنون العصرية المتنوعة"^(٧).

وكانت صورة المفسر تلك فى هذه القراءة من أهم الجوانب فى كتابات الشيخ التى أشار إليها وأشاد بها معظم من كتب عنه فهى غير تقليدية وغير مسبقة نجد ذلك لدى على الجمبلاطى الذى رأى فيه عالماً فى طليعة أولئك الناظرين البصراء إلى حقائق زمنهم، آمن إيمان الدين المتين أن التقدم العصرى رهين العلم^(٨) وكتب رجاء النقاش مقالين: عن "القرآن والفكر الجديد تفسير للقرآن بالخرائط والصور"^(٩) و"حول تفسير القرآن: أضواء جديدة على عالم كبير مجهول"^(١٠) يتحدث فيهما عن تفسير الجوهرى الذى يقف متميزاً بمنهجه الخاص اللامع بين جميع تفاسير القرآن، "قال الشيخ هو أحد علماء الدين البارزين، وواحد من المفكرين النابهين فى هذا العصر، برغم أنه لم يحظ بما يستحق من الدراسة والاهتمام"^(١١)، ويرى محمد عبدالجواد أن علم الرجل لا ينحصر فى دائرة محدودة وكتابه الموسوم "بالجواهر" موسوعة علمية إسلامية حديثة أكثر فيها من الكلام عن العلوم الحديثة: كالفلك والنبات والحيوان^(١٢)، وأشار عبدالعزيز عطية فى

(٦) محمد حسين الذهبى : المرجع السابق، ص ٥٠٥.

(٧) عبدالمجيد عبدالسلام المحتسب: اتجاهات التفسير فى العصر الحديث، وأفرد الفصل الثالث (التفسير العلمى) للشيخ طنطاوى جوهرى ، ص ٢٧٣ وما بعدها.

(٨) على الجمبلاطى : ذكرى طنطاوى جوهرى، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ٦، ٧.

(٩) رجاء النقاش : مجلة المصور، العدد ٢٥٠٨، ٣ نوفمبر ١٩٧٢م.

(١٠) رجاء النقاش : مجلة المصور، العدد ٢٥١١، ٢٤ نوفمبر ١٩٧٢م.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) محمد عبدالجواد : تفويم دار العلوم، القاهرة ، ١٩٤٧م، ص ١٩١.

نفس تقويم دار العلوم إلى أن أكثر ميل الشيخ كان متجهاً إلى الإصلاح الدينى والاجتماعى، وكان أكبر همه أن يذيع فى العالم رسالة السلام عن طريق تعاليم الإسلام^(١٣) وكتب فى نفس المعنى عبدالمنعم البحقيرى فى مجلة "الوعى الإسلامى" مبيناً كيف استطاع أن يقدم صورة لتعاليم الإسلام السمحة فى دعوته إلى المحبة والسلام^(١٤).

٢- ومقابل تلك الصورة الدينية التى عرضت للشيخ ضمن "اتجاهات التفسير فى العصر الحديث" سواء فى شكلها التقليدى لدى من تناوله فى إطار "التفسير والمفسرون" أو فى الدراسات العصرية التى ربطت لديه بين الدين والعلم الحديث، فإن هناك صورة أخرى وقراءة ثانية - ربما تكون ضد القراءة الأولى وهى تناول الشيخ كرائد من رواد البحث الروحانى اعتماداً على كتابه "الأرواح"، الذى يدافع فيه عن علوم الروح محاولاً التوفيق بين الآراء الدينية أو الصوفية وشبهياتها فى العلوم الروحية الحديثة ويقدم لنا هذه الصورة كل من: "عبدالجليل راضى فى "مجلة الروح" ورءوف عبيد فى "مفصل الإنسان روح لا جسد" فهو عنده رائد من رواد الروحية، وأبرز علماء العرب المحدثين. وكذلك يكتب عنه أيضاً كل من "عبداللطيف الدمياطى فى "الواسطة الروحية" وعبدالعزیز جادو، الذى كتب عنه أكثر من دراسة، فقد تناوله فى البداية بالتعريف والتأريخ له ولحياته وريادته الروحية فى كتابه "الروح والخلود بين العلم والفلسفة"، ثم خصص فصلاً مهماً عن الشيخ طنطاوى الرائد الروحى فى كتابه عنه^(١٥). ونشرت جريدة الجمهورية مقالاً بتوقيع مستعار عن "طنطاوى جوهرى الرائد الروحى". وتمثل هذه الكتابات السابقة جوانب متعددة من اهتمام المفكر الدينى، وتظهره عالماً مفتوناً بدراسات الباراسيكولوجى متعلقاً بأهداب الغيبيات مؤمناً بعالم الأرواح والاتصال بها والانقياد لأوامرها يكتب ما تمليه عليه وما تشير له به. يخوض المعارك

(١٣) عبدالعزيز عطية تقويم دار العلوم، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ١٩٦.

(١٤) عبدالمنعم البحقيرى : مجلة الوعى الإسلامى، العدد ٥٢، السنة الخامسة، يونيو ١٩٦٩.

(١٥) د. عبدالعزيز جادو : الشيخ طنطاوى جوهرى، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٨٠م، الفصل السادس.

الفكرية والتاريخية انطلاقاً من إيمانه بها فيكتب عن براءة العباسية أخت هارون الرشيد رداً على ما كتبه جرجى زيدان عنها. وربما لا يكتفى بالتأليف والكتابة بل يصبح أحد أعضاء جمعية الأرواح بل رائداً من روادها^(١٦).

٣- وهناك قراءة أخرى توقف أصحابها أمام الجانب الأدبى عند الكاتب الأديب طنطاوى جوهرى. وهذه القراءة نجدها لدى محمد محمد حسين الذى يضع الشيخ داخل الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، فقد كانت لديه ثقة كبيرة فى نهضة المسلمين واستعادتهم مجدهم وعماراتهم الأرض وإصلاحهم ما آل إليه أمرها من فساد واضطراب، وكانت هذه الفكرة تنزل من نفسه منزلة اليقين الذى لا يخامر فيه شك^(١٧). وربما تجد هذه القراءة ما يؤكد لها ليس فقط فى كتب الشيخ الأدبية مثل: "مذكرات أدبيات اللغة العربية"، "سوانح الجوهرى"، "جوهرة الشعر والتعريب" بل أيضاً فى كتاباته الأخرى التى يتحدث فيها عن الطبيعة الإنسانية مثل كتبه عن: "الزهرة فى نظام العالم والأمم"، و"نظام العالم والأمم"، و"جمال العالم"، و"جواهر العلوم" الذى وضعه على هيئة رواية مثل كتاب "أين الإنسان؟"؛ لذا فإننا نجد قارئه كما يؤكد على الجمبلاطى لا يتعثر فى لفظه ولا يستصعب فكرة، كأنه قاص يقص عليك أمتع القصص وأغرب الوقائع^(١٨). ونفس القراءة يقدمها محمد عبد الجواد فى "تقويم دار العلوم" حيث يراه "حاضر الذهن، واضح الحجة كثير الاستشهاد بالنصوص، كثير الإطلاع، أوتى من فصل المقال ما يعز على أهل اللسان والفلسفة"^(١٩)، وقد بين عبدالعزيز عطية "أن الشيخ بعد أن روى من معين العربية وكوثر العلوم الشرعية والفقه الأكبر وكثير من العلوم طار صيته فى معمر الأرض"^(٢٠). ويجعله عبدالعليم القبانى من رواد الشعر السكندرى "فقد

(١٦) المصدر السابق، ص ٧٣.

(١٧) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ٣١٠-٣١١.

(١٨) على الجمبلاطى : المصدر السابق.

(١٩) محمد عبد الجواد : تقويم دار العلوم، ص ١٩١-١٩٢.

(٢٠) عبدالعزيز عطية : المصدر السابق، ص ١٩٦.

كان الشيخ يعمل مدرساً بمدرسة رأس التين الثانوية، وكان يلقي تلاميذه بعض الأفكار الثورية، وكان يلقي تلاميذه بعض الأفكار الثورية فى قصائد من نظمه.

ولا تعطى تلك القراءات - رغم أهميتها الصورة المكتملة لجهود المفكر الكبير التى اتسعت لاستيعاب الثقافة العربية الإسلامية وعلومها الدينية المختلفة والثقافة العصرية من: فلسفة وعلوم رياضية وطبيعية متعددة، والتى تظهر لنا من خلال كتاباته، التى نجد فيها أسماء لا بلاس ودارون وإيفرى^(٢١) مع كانط وبيكون وأزفك كولبه مع أسماء الغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون. وتوضح لنا كتابات طنطاوى جوهرى مدى اتساع ثقافته وتنوع مصادره الفكرية كما ظهرت فى مؤلفاته الكثيرة التى نستطيع عند تحليلها جميعاً قراءة الخطاب الفلسفى الإسلامى المعاصر فى بواكيره الأولى.

ويمكن القول إن مجمل كتابات المفكر المصرى ذات أساس فلسفى عقلانى يبنى عليه ويتفرع منه الخطاب النهضوى الذى يوضح جوانب تفكيره المختلفة، وهى فى مجملها نتيجة ارتباط موقفه النظرى بظروف العصر وإشكالياته المختلفة الدينية الإصلاحية، التى تنطلق أساساً من موقف السياسى والاجتماعى كأحد دعاة الحزب الوطنى (القديم) كأحد كتاب جريدة اللواء المعبر عنه اتجاهها الوطنى الإسلامى، كما تمثل فى كتابيه "نهضة الأمة وحياتها"^(٢٢) و"نظام العالم والأمم" وغيرهما. مما يميز ما قدمه طنطاوى جوهرى عن غيره من مفكرى هذه الفترة بسمة فلسفية واضحة.

والصورة التى نقدمها هنا فى قراءتنا الحالية - هى صورة الفيلسوف، فقد عرف جوهرى بألقاب متعددة، وكان الغالب عليه لقب بن الفيلسوف الحكيم" وهو

(٢١) راجع كتابات طنطاوى جوهرى : "رسالة أصل العالم"، و"رسالة الحكمة والحكماء" التى تظهر مدى تعمقه فى تاريخ الفلسفة.

(٢٢) طنطاوى جوهرى: نهضة الأمة وحياتها، وقد سبق أن نشر هذا الكتاب على شكل مقالات فى جريدة اللواء التى يصدرها الحزب الوطنى القديم، انظر جادو ص ٢٥.

الاسم الذى كان يميل إليه ويسبق اسمه دائماً على أغلفة كتبه^(٢٣)، وقد حدد على الجمبلاطى هدفه من الكتابة عن "ذكرى طنطاوى جوهرى" بأنه يريد تقديم سيرة فيلسوف الإسلام فى العصر الحديث^(٢٤)، ويرى عبدالعزيز جادو "أن الفيلسوف والحكيم (ويقصد جوهرى) فى مقدمة هؤلاء الأعلام من رجال الفكر العصريين الذين لا نزال إلى اليوم نذكرهم"^(٢٥)، وهو عنده من فلاسفة القرن العشرين ومصلح دينى مجدد تقدمى^(٢٦)، وقد جاء فيما نشرته عنه الجمعية الآسيوية الفرنسية "أنه فيلسوف حكيم بقدر ما هو عالم دين"^(٢٧)، ولقبته جريدة "مصر الفتاة" فى عددها ٣٤٣ الصادر فى نوفمبر ١٩٥٩م بأنه "فيلسوف مصر"، وهو عند محمد عبدالجواد "عالم أديب فيلسوف"^(٢٨)، وعند سنتلانا المستشرق الإيطالى "أحد رؤساء الحركة السياسية والاجتماعية التى انتشرت فى طبقات الشعب الإسلامى كافة تحت اسم الجامعة الوطنية"^(٢٩)، وكذلك أشاد به مرجليوث فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية مقارناً بينه وبين كانط^(٣٠)، وهو نفس ما فعله جب فى جريدة المقطم ٨ يناير ١٩٣٨م، وريتشارد هارتمان الذى ربط بينه وبين محمد عبده والغزالى، وكذلك كارادى فو فى "مفكرى الإسلام"^(٣١)، ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أنه

(٢٣) فقد طبعت مطبعة الرشديات بالإسكندرية "محاضرات بين العلم والسياسة" أولها محاضرة "الفلسفة عند العرب" التى ألقاها الأستاذ الحكيم الفيلسوف الشيخ طنطاوى جوهرى بدار نقابة المعلمين. ومثل هذا التقديم جاء على غلاف كتابه "السر العجيب تأليف الأستاذ الفيلسوف الشيخ طنطاوى جوهرى المدرس بمدرسة المعلمين، وكتب على "جوهرة الشعر والتعريب" جملة قطع من النظم لمشهورى شعراء الإنجليز كساها حلة الشعر العربى، حضرة الحكيم العالم الأستاذ الشيخ طنطاوى جوهرى.

(٢٤) على الجمبلاطى : ص ٧.

(٢٥) د. عبدالعزيز جادو ص ٥.

(٢٦) المصدر السابق ص ٦.

(٢٧) انظر مقال الجمعية الآسيوية الفرنسية فى كتاب طنطاوى جوهرى: الحكمة والحكماء ص ٧١

(٢٨) محمد عبدالجواد ص ١٩٢.

(٢٩) سنتلانا: ملخص كتاب أين الإنسان؟ مجلة العلوم الشرقية، ترجمة مصطفى بك رياض بعنوان "صدى صوت المصريين فى أوربا" مطبعة دار المعارف بمصر ص ١٠.

(٣٠) انظر جادو : ص ١٠٨.

(٣١) المرجع السابق ص ١١١ وما بعدها.

يستحق من المجد أكثر مما يستحق الإمام محمد عبده لولا أن زملاءه وإخوانه جيلوه وعجزوا عن نصرته عندما تقدمت الدوائر العلمية لترشيحه لنيل جائزة نوبل كأول مصرى يرشح لهذه الجائزة (٣٢).

وقبل قراءة مشروع المفكر الإصلاحى وبيان أسس تفكيره فإن إشارة موجزة إلى كتاباته تلقى الضوء على خطابه الفلسفى وتحدد محاوره النظرية.

وإذا ما استبعدنا بعض كتابات طنطاوى جوهرى مثل "الفرائد الجوهرية فى الطرق النحوية" و"مذكرات فى أدبيات اللغة العربية" و"جوهر التقوى فى الأخلاق" أو حتى نحبناها جانباً مؤقتاً باعتبارها ذات منحنى تعليمى كتبت للطلاب. وكذلك إذا أبعدنا كتابيه "الأرواح" و"براءة العباسية أخت هارون الرشيد" التى قيل: إن روحها اتصلت به ليصحح أخطاء جرجى زيدان فى بيان قصتها التاريخية: وذلك لاتجاهتهما المغالية فى الغيبيات. فأننا نجد أن تأليفه كلها رغم تعدد موضوعاتها يجمعها اهتمام واحد يسرى فى كل أجزاءها وكأنها مجلد واحد أو سفر ضخم صدر فى أجزاء متعددة، ويؤكد ذلك رأى الجمعية الآسيوية الفرنسية فى كتابه "نظام العالم والأمم والحكمة الإسلامية العليا" ويرتبط بهذا رسالة "الزهراء فى نظام العالم والأمم" وهى دراسة مترجمة عن الإنجليزية نقلها عن اللورد إيفبرى (السير جون لوبك) الذى تأثر به كثيراً فى كتاباته. ويتناول فى هذه الدراسة عالم النبات والزهور وكل ما يتعلق به، وهى توضح اهتمامه بالطبيعة وتأملها، ذلك الاهتمام الشاعرى الرومانسى الذى سيطر على أجزاء متعددة من كتاباته التى يغلب عليها التأمل، ويعد تأمل الطبيعة سمة أساسية فى تفكير طنطاوى جوهرى، بل إن كتبه فى التفسير تهتم فى الأساس، كما يبدو من تحليلها ببيان مقاصد الإسلام ونظام العالم، كما يظهر فى كتابه "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم" الذى يقسمه إلى اثنين وخمسين باباً أو جوهرة كل منها تفسير آية من آيات القرآن الكريم على ضوء ما كشف عنه العلم الحديث، ويلاحظ فى هذا الكتاب أنه استخدم العرض الموضوعى لآيات القرآن الكريم وشرحها حسب موضوعاتها، ويظهر فى هذا الكتاب المنحنى التوفيقى الذى اتخذه المؤلف بين القرآن من ناحية والفلسفة اليونانية

(٣٢) المرجع السابق ص ١٠٢.

من ناحية ثانية، والكتاب دعوة صريحة للإسلام موجهة إلى مؤتمر الأديان باليابان ١٩٠٦م، وقد ترجم إلى لغات عديدة، منها : اليابانية والفارسية والهندية والروسية.

وقد كان للمفكر الوطنى مواقف ضد الاحتلال الإنجليزى للبلاد، وكانت كتاباته تهدف إلى تجميع القوى الإسلامية المختلفة فى إطار وحدة جامعة على أسس إسلامية عقلانية مصحوبة بفهم معاصر لنظم الحياة المختلفة ذى نهج إصلاحى، وقد طمأن هذا النهج الدوائر الغربية، كما يتضح مما كتبه الجمعية الملكية الإنجليزية، التى تناولت الخطاب الطنطاوى فى الإطار الأستمولوجى المعرفى لا السياسى الثورى - تعليقا على كتاب "نهضة الأمة وحياتها" - بقولها: إن الإنجليز مطمئنون إلى أن الشيخ لم يرد بلفظ النهضة ثورة يثيرها وإنما أراد الإصلاح ورقى الأمة، فهو أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغانى، وليس فى ثانيا كتبه ما يحض على الثورة أو يشير إلى عصيان^(٣٣). وفى ختام المقال تذكر رأيه فى سياسة الأمم، وهو فى الحقيقة مقصود الكتاب الذى وضع للحكومات نظاماً جَمِيلاً؛ إذ أبان كيف يكون التشابه بين جسم الإنسان ووظائف أعضائه؟ وما الحكومات العادلة؟ وكيف ينوب فريق من الأمة عنها؟ وما طريق الانتخاب؟

وينطبق نفس الرأى على كتابه "النظام والإسلام" الذى كان أيضاً مجموعة مقالات نشرت بالمؤيد، وقد ترجم أيضاً إلى التركية والهندية. وفى نفس الإطار نجد كتابه "جمال العالم" الذى يتفق من حيث الاسم مع "نظام العالم والأمم" و"الزهرة فى نظام العالم والأمم"، ويتفق من حيث المحتوى أيضاً مع هذه الكتب ومعه "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم"؛ حيث ينتقل المؤلف من ذلك النظام والإبداع والجمال الموجود فى العالم، ليعبر عن قدرة الخالق الذى أوجد هذا العالم، وهو وإن كان يستخدم نفس الأدلة التقليدية التى يستخدمها الفلاسفة، إلا أنه يستعين فى ذلك بالدراسات العلمية فى مجال الطبيعة والحيوان، وهى سمة تظهر فى كل كتاباته؛ مما جعل كثيراً من الباحثين يؤكدون تميز الكتاب وصاحبه بحب الطبيعة حباً غير خفى. وما يستوقفنا هنا هو مناسبة تأليف الكتاب التى توضح الاتصال وعدم الانفصال بين اهتمام الشيخ الدينى والعلمى وهدفه فى ترقية الأمة ونهضتها، فقد كان الكتاب نتيجة نقاش طويل بين الشيخ وشاعر النيل حافظ إبراهيم الذى

(٣٣) المرجع السابق ص ٢٥.

استمع طويلاً إلى أفكار الكتاب ونصحه بقوله : "لو دون هذا الكلام فى كتاب لترقت الأمة المصرية"^(٣٤).

ويهدف بكتابه : "جواهر العلوم" و"ميزان الجواهر فى عجائب هذا الكون الباهر" إلى نفس الغاية. الكتاب الأول وضعه على هيئة رواية وهو نفس ما فعله فى "أين الإنسان؟" وقد قررت وزارة المعارف على طلابها هذا الكتاب الذى جعله الشيخ كما يذكر لنا سلباً إلى فهم ما هو أدق وأرقى فى الفكر هو "ميزان الجواهر"، وذكر فيه بواطن العالم وقواه وعجائبه الباطنة رابطاً بين آرائه الكونية وأسسها الفلسفية مع المقارنة بين آراء الفلاسفة الأقدمين ومقابلته بكلام الفلاسفة الأوربيين، ووزن الأقوال بالحجج العقلية. والكتاب الثانى "ميزان الجواهر" يدور أيضاً حول التفسير العلمى لحقائق الكون، وفيه تظهر آراء المفسر مع آراء السابقين من علماء المسلمين مثل الغزالى والرازى، يقول الشيخ حمزة فتح الباب فى تقديمه للكتاب مخاطباً مؤلفه : "ولقد ذكرنى ميزانك ما قاله السعد فى شرح المقاصد" نقلاً عن ناالإمام حجة الإسلام فى أثناء تعريف علم الكلام.. وما قاله القطب الرازى فى "شرح مطالع الأنوار" والشيخ الأكبر (ابن عربى) فى فتوحاته.

وفى كثير من أعمال الشيخ ما يؤكد أن كتابته كانت استجابة من المفكر لحاجات الواقع. فقد جاءت رسالته فى "أصل العالم" ردّاً على تساؤل من الشيخ عبدالعظيم فهمى يسأل فيه عن أصل الكون ومادته الأولى والنظرية العلمية التى تفسر طبيعته، وهى من الرسائل الفلسفية المهمة التى توضح رأيه فى المسائل الأنطولوجية والكونية الكبرى معتمداً على النظريات العلمية الحديثة التى قال بها لا بلاس وغيره من العلماء". وجاءت ترجمته لكتاب كانط فى "التربية"، وأعتقد أنه أول من نقل كانط إلى العربية استجابة لطلب من مجلة النهضة النسائية ليكتب شيئاً يتعلق بتربية النشء وطرق معاملة الأطفال والمبادئ التى على الأمم الإمام بها لإعداد جيل صالح^(٣٥).

(٣٤) المرجع السابق ص ٢٦.

(٣٥) انظر الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة تحليلنا لترجمة جوهري لكتاب كانط فى التربية.

وفى نفس الاتجاه الأساسى لأعمال الأستاذ الفيلسوف يأتى أهم أعماله: "الجواهر فى تفسير القرآن" و"بهجة العلوم فى الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية" ويبدو أن الشيخ كعادته بقوله: إن الإنسان مهيبٌ بفطرته لقبول الفلسفة ويتحدث فى تاريخ علومها ويتوقف أمام عناية الدولة الإسلامية بالفلسفة والترجمة ويبين جهود الفارابى، ثم العلاقة بين الدين والفلسفة.. ويتحدث عن تاريخ الأمة اليونانية فى الفلسفة منذ القدم، وسقراط وأفلاطون، وكتابه "القرآن والعلوم العصرية" كما جاء على غلافه: "خطاب إلى جميع المسلمين وإن الصناعات والعلوم يأمر بها القرآن، وإن الأمراء والعلماء وأغنياء المسلمين هم المكلفون بذلك وبإحكام الرابطة بين الأمم الإسلامية عموماً. ويقوم هذا الخطاب على إعمال العقل. فالعقل الصحيح والرأى الرجيح والعمل بهما المنجى فى الدنيا والآخرة"^(٣٦). وفى "سوانح الجوهرى" يبين لنا كيفية ترقية الأمة عن طريق الاقتصاد وترقية الصناعة والزراعة وحركة التعليم من أجل نهضة إسلامية شاملة. وبالإضافة إلى تلك الكتابات الدينية التى تحاول تفسير آيات القرآن بما اكتشفه العلم الحديث وذلك بإعمال العقل الإنسانى فى الكون والطبيعة من أجل دعوة المسلمين إلى النهضة وكيف تعامل العرب مع هذه الفلسفات بحثاً ودراسة.

وتشمل الكتابات والأوراق الفلسفية التى تركها لنا الشيخ بالإضافة إلى محاضراته بالجامعة المصرية التى ألقاها فى العام الدراسى ١٩١٢/١٩١٣م على عدة كتب ورسائل أخرى منها: "رسالة الحكمة والحكماء"^(٣٧) التى تحتوى على مجموعة من الدراسات التى تحمل نفس خصائص أسلوب الشيخ وتعبر عن نفس الاهتمامات مثل: المقصود من هذا العالم؟ ووجهة العالم واحدة هى النظام العام، والمقارنة بين فلسفة وفلاسفة الشرق والغرب. وكتابه "المدخل إلى الفلسفة"، الذى يتناول فيه علوم العرب المختلفة وعلوم اليونان، والحديث عن هذه العلوم نجده من أهم محاور محاضراته بالجامعة الأهلية، ويبدو أنه أصدره فى دراسة مستقلة (المدخل إلى الفلسفة) مثلما فعل فى محاضراته عن "الموسيقى العربية" التى تناولها أيضاً فى نفس المحاضرات"^(٣٨).

(٣٦) جوهرى: القرآن والعلوم العصرية. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٢٣م، ص ٣.
(٣٧) طنطاوى جوهرى: رسالة الحكمة والحكماء، مطبعة جرجى عزروزي، الإسكندرية، ١٩١٥
(٣٨) أصدر جوهرى عدة أعمال قبل وبعد محاضراته تدور حول نفس الموضوع مثل: أصل العالم "رسالة الحكمة والحكماء" "الفلسفة عند العرب"، "المدخل إلى الفلسفة".

وتأتى محاولته الجادة التى يبدو فيها متأثراً بكانط من جهة والعلوم الرياضية من جهة أخرى من أجل صياغة نوع من السلام العالمى واليوتوبيا الشاملة التى تجمع الشعوب واليوتوبيا الشاملة التى تجمع الشعوب كلها فى إطار وحدة إنسانية، كما يظهر فى كتابيه: "أحلام فى السياسة والسلام العالمى" (٣٩) و"أين الإنسان؟" اللذين اعتز بهما كثيراً وأرسلهما إلى معظم مفكرى العالم المحدثين لدعوتهم إلى نفس رؤيته، واستجاب له كثير منهم وفى مقدمتهم سنتلانا المستشرق الإيطالى الذى سبقه فى التدريس بالجامعة الأهلية حيث لخص الكتاب "أين الإنسان؟" فى مجلة العلوم الشرقية التى يشرف عليها وأشاد بالشيخ وأفكاره ، فالكتاب من الصحف العظيمة الدالة فى الوقت الحاضر على مبلغ أفكار وشعور الطبقة الراقية الإسلامية، والحق يقال إنه لعمل إنسانى عظيم فى قالب احتجاج سياسى ولم يك كتاباً موجهاً إلى المصريين فقط بل للعالم أجمع، فالمسألة التى يريد حلها هى مسألة العالم كله بالإجماع. ويمثل كل من "أحلام فى السياسة والسلام العالمى" وكذلك "أين الإنسان؟" محاولة أولى مبكرة فى التفكير اليوتوبى العربى المعاصر؛ حيث (٤٠) ن نجد فيهما صدى لما قدمه كانط، ويمثلان معاً نظرية المفكر المصرى فى السلام العالمى، فهو يسعى إلى مماثلة نظام المجتمع البشرى بما عليه الكون والطبيعة من اتفاق وائتلاف. يريد تحويل النفوس فى المجتمع من الطبيعة السبعية (من سبع) أو البهيمية إلى إنسانية بشرية يحل بينها التعاون والتوافق بدلاً من النزاع والصراع. وهذا ما أشاد به المستشرقون الذين اطلعوا على أبحاثه وكذلك بعض الباحثين والكتاب العرب المعاصرين.

(٣٩) تأثير كانط فى طنطاوى جوهرى كبير يتجاوز ترجمته لكتاب التربية والإشارات العديدة له فى "أين الإنسان؟" إلى استلهاه محاولة كانط "مشروع للسلام الدائم" فى عمله "أحلام فى السياسة والسلام العام" وقد أكد التشابه بين العاملين مرجليوث فى مقالته عن طريق جوهرى بمجلة الجمعية الآسيوية الملكية ١٩٣٧م.
(٤٠) سنتلانا : ملخص أين الإنسان ص ١١.

ولأهمية هذين الكتابين نعرض بإيجاز أهم أفكارهما لبيان جهود الشيخ فى الدعوة إلى السلام العالمى والأسس التى تقوم عليها هذه الدعوة. فالحكيم الفيلسوف يحاول فى كتابه "أين الإنسان؟" بيان استخراج السلام العالمى فى الأمم من "النواميس الطبيعية" والنظمات الفلكية والفطر الإنسانية، وبنیان السياسة على أساس الطبيعة، وأن مدنية اليوم حيوانية، ودعوة الناس للإنسانية الحقيقية، وبيان أن الإنسان لم يفهم إنسانيته ولم يستخرج قوته بعد. وخطاب موجه لفلاسفة الأمم ونوابها وملوكها ودعوة الأولين لبحث هذا الموضوع والآخرين للتعاون على العمل. وهذا (الكتاب) عبارة عن رواية بين طنطاوى جوهرى وروح من الأرواح القاطنة بمذنب هالى لما اقترب من الأرض وسأل عن السلام فى العالم وعن أخلاق نوع الإنسان وهو عشرون فصلاً^(٤١).

فى الفصل الأول مقدمة الكتاب فى أحوال مذنب هالى، والثانى سؤال عن حال الإنسان، وقول كانط الإنسان لم يتعلم العلم من أعلى منه ولو تعلم لكان أرقى، ويدور الفصل الثالث فى أخلاق الإنسان، والرابع فى علومه ومعارفه، والخامس فى استعداد الإنسان للعلوم والأخلاق، والسادس فى أنواع الحكومات والفلسفة، والسابع عن المادة والعقل، والثامن يدور حول الحكمة فى المادة والعقل، والتاسع يتناول الفلسفة القديمة والجديدة، والعاشر فى المنطق والأخلاق والسياسة، وفيه كما يقول المؤلف الحقيقة المرة فى مقارنة السياسة بالقضاء والتعليم، وتتناول الفصول بعد ذلك الصعود إلى كوكب جديد ومقارنة ظلم الإنسانى بالعدل فى عالم السماوات، وفى الفصل الرابع عشر يقدم تحليلاً للمدنية العصرية، وفى الفصل السادس عشر مسألة الأقوى والأضعف، ويتساءل فى الفصل التالى على أية قاعدة تبنى سياسة الأمم، ويتبعه فى الفصل الثامن عشر فى درس تعليم الأطفال الحب العام، والفصل التاسع عشر مجلس الحكماء وبيان ما وصلت إليه الأمم وشرح معانى الحكمة، والفصل الأخير بيان السبيل للوحدة العامة فى سائر الأمم والممالك والدول، وفيه مجمل الكتاب.

(٤١) طنطاوى جوهرى : أين الإنسان؟ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨م.

ويحاول فى "أحلام فى السياسة وكيف يتحقق السلام العام"^(٤٢). بيان الصورة المثالية لما ينبغى أن يكون عليه نظام العالم والسبل التى توصل إلى تحقيق السلام العام بين الأمم جميعاً، وقد ذكر المؤلف أنه عرج على السماء وطاف بها حتى وصل إلى أحد كواكب الجوزاء ووصف ما فيه ولقائه بالفلاسفة الذين امتحنوه فى الحساب والسياسة معاً. وقد برهن على أن سياسة الأمم إذا لم يكن بناؤها لحساب العلوم المختلفة فإن الدمار سيحل بالانوع الإنسان. ولم يكتف بدور المفكر المتأمل الذى يبحث فى ائتلاف الكون وإيجاد نظام عام لسياسة الأمم، بل سعى للدعوة إلى هذا النظام بإرسال دعوته إلى كثير من المفكرين ذوى الرأى، فهو لا يكتفى بأن يفكر فى السلام العام بل يعمل من أجله، يقول : إننى أعلم الأمم جمعاء بهذا النظام السياسى الموافق لنظام هذه العوالم التى نعيش فيها أن هذه الطريقة المثلى الطبيعية لسياسة الإنسان فى هذه الحياة".

وقد رأى البارون كاردي فى - الجزء الخامس من كتابه مفكر الإسلام - فى عمل الحكيم الفيلسوف مدينة فاضلة حديثة ويوتوبيا معاصرة يقول: و"كتاب "أين الإنسان؟" هذا وضعه المؤلف بهيئة رواية فلسفية سياسية، فهو فى هذا يشبه الفارابى من حيث أصل الفكرة وابن طفيل من حيث الأسلوب والمنهج، وهو فى الأسلوب يذكرنا بأساليب علمائنا وأدبائنا فى أوربا مثل: توماس مور، وكامبانيلا، وألدوس هكسلى".

إن جهود الشيخ الحكيم أهله للدعوة للسلام العالمى من منطلق إسلامى مبنى على تفهم واع للعلوم العصرية، وقد أراد مشاركة مفكرى العالم له فى دعوته، فأرسل لهم كتاباته ليطلعهم. بموقفه من مشكلات السلام العالم. وقد رشح لجائزة نوبل للسلام وكان بذلك أول مصرى يرشح لهذه الجائزة، وقد اهتمت الخارجية المصرية بهذا الترشيح، وقام الدكتور مصطفى مشرفة بفحص إنتاج الشيخ؛ لأنه من شروط التقدم لهذه الجائزة أن يكون المرشح من أساتذة الجامعة، وأن يرشحه أحد الوزراء أو أحد أعضاء البرلمان أو أستاذ جامعى، فتطوع الدكتور مشرفة عميد كلية العلوم والدكتور عبدالحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعية

(٤٢) طنطاوى جوهرى : أحلام فى السياسة والسلام العام، مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة ١٩٣٥م، ص ٣.

الشبان المسلمين، وقد قامت الخارجية بإرسال مؤلفات الأستاذ إلى البرلمان النرويجى مع تقرير عن جهوده فى سبيل العلم والسلام، وفى أثناء ذلك عاجل القدر الرجل فى ١٢ يناير ١٩٤٠م ليتوقف كل شىء، فالجائزة لا تعطى إلا لعبقري أدى خدمات للإنسانية وما زال على قيد الحياة.

وإذا كان الشيخ انتقل إلى مجال التاريخ الرحب فإن السؤال ما هو موضع عمله وبالتحديد درسه الفلسفى فى إطار التاريخ؟ وما هو موقع محاضراته بين محاضرات الجامعة الأهلية؟ أو بمعنى أدق بين دروس الفلسفة التى ألقاها سنتلانا، ولويس ماسنيون، والكونت دى جلاززا، وسلطان محمد، وعلى العنانى، ومنصور فهمى، وهذا هو محور القسم التالى:

محاضرات طنطاوى جوهري الفلسفية :

قامت الجامعة المصرية على جهود المصريين وارتبطت منذ البداية برجال الحركة الوطنية المصرية واقتربت بأسماء زعمائها وابتعدت عن كل سلطة إلا سلطة العلم والبحث الحر، فهى "لا تختص بجنس أو دين بل تكون لجميع الشباب على اختلاف جنسياتهم وأديانهم فتكون واسطة للألفة بينهم. فهى مدرسة علوم وآداب تفتح أبوابها لكل طالب علم مهما كان جنسه ودينه، وليس لها صبغة سياسية ولا علاقة لها برجال السياسة ولا المشتغلين بها، فلا يدخل فى إدارتها ولا فى دروسها ما يمس بها على أى وجه كان.

لقد ازدهرت الحركة العلمية بانتعاش الروح الوطنية وسارا جنباً إلى جنب يحدوهم الأمل فى رقى الأمة واستقلالها، وكان إنشاء الجامعة بمثابة رئة كبرى فى نهضتنا العلمية، وغرس لنهضتنا العلمية الفكرية فى مجالات التعليم المختلفة، وأساس لتحرير عقول المصريين وقلوبهم، وإنقاذ لمصر من مخالب الجهل والعلم المتوسط، كما كان إنشاء الجامعة أشبه شىء بالشعلة القوية الحرة التى انبعث نورها وانبثقت حرارتها فملأت العقول نوراً والقلوب حرارة" (٤٣).

(٤٣) د. عبدالمنعم الدسوقي الجمعى: الجامعة المصرية والمجتمع، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٧.

بدأت الدراسة بافتتاح الجامعة فى ٢١ ديسمبر ١٩٠٨م، وبدئ فيها بتدريس خمسة علوم لم تكن الفلسفة أو أى من علومها ضمن هذه العلوم الخمسة، وهى: الحضارة الإسلامية، الحضارة الشرقية القديمة، العلوم التاريخية، والجغرافيا عند العرب، والآداب الإنجليزية والفرنسية. وقد تقرر أن تستمر الجامعة فى إكمال هذه الدروس أو أن تستبدلها بغيرها فى الأعوام التالية بطريقة التدرج والترقى؛ حتى يكون لطلابها إمام بحركة المعارف البشرية والوقوف على تاريخ تقدمها منذ بدايتها حتى الآن، ثم تنتقل إلى تدريس علوم خاصة بمجرد دعوة طلبتها من بعثاتهم بأوروبا.

وقد رأت الجامعة فى السنة التالية ١٩٠٩/١٩١٠م وجوب إحياء علوم العرب فإنها وحدها هى التى يمكنها القيام بهذا العمل المجيد، فقررت إلقاء محاضرات فى ما وصلوا إليه فى الفلك والرياضيات، وانتخب لهذا الدرس المستشرق الإيطالى نلينو لتخصصه فى هذا الموضوع ولما له فيه من التحقيقات التى اشتهر بها عند أهل الدراسة^(٤٤).

وحدث فى العام التالى تطور مهم؛ حيث تم إنشاء "كلية الآداب والفلسفة" منذ ١٩١٠-١٩١١م. فلا يخفى أن التدريس فى الجامعة كان أول الأمر عبارة عن سلسلة محاضرات تلقى فى موضوعات مختلفة. كان الغرض من ذلك هو تعويد الطلاب حضور العلوم العليا، وذلك منذ البدء فى سن نظام نهائى للتدريس، ولما أنست الجامعة فى طلابها أنهم أكثر إقبالا على سماع العلوم الأدبية منهم على سماع غيرها رأت أنه قد حان لها الوقت لإنشاء كلية الآداب والفلسفة على طراز حديث تراعى فهي حاجات أبناء القطر، وقد تم تحقيق ذلك ١٩١٠/١٩١١م وكان من المسائل الأساسية أن ينتخب عند الإمكان بعض من العلماء المصريين ليقوموا بالتدريس بالكلية. وفيما يلى برنامج الدراسة لهذا العلم وهو :

- آداب اللغة العربية. ويقوم بتدريسها حفى ناصف بك.
- تاريخ آداب اللغة، ويقوم بتدريسه الدكتور نلينو.
- علم مقارنة اللغات السامية، ويقوم بتدريسه الدكتور ليتمان.
- تاريخ الشرق القديم، ويقوم بتدريسه الدكتور ملونى.

(٤٤) كارلو نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب، روما ، ١٩١١م.

- الفلسفة العربية والأخلاق، ويقوم بتدريسها سلطان بك محمد.
- تاريخ التعاليم الفلسفية، ويقوم بتدريسه الدكتور سنتلانا.
- الجغرافيا وعلم الشعوب، ويقوم بتدريسها إسماعيل بك رافت.
- تاريخ آداب اللغة الإنجليزية، ويقوم بتدريسه المستر جيل.
- تاريخ آداب اللغة الفرنسية، ويقوم بتدريسه المسيو لومونيه.

وقد توقفت بعض المواد فى العام الدراسى التالى ١٩١١/١٩١٢م، ومن هذه المواد مادتي: الفلسفة العربية والأخلاق وتاريخ التعاليم الفلسفية، إلا أنهما درسا فى العام الذى يليه ١٩١٢/١٩١٣م وقام بتدريسهما الشيخ طنطاوى جوهرى (الفلسفة العربية والأخلاق)، والمسيو لويس ماسينون (تاريخ المذاهب الفلسفية). وألغيت مادتي الفلسفة فى العام التالى ١٩١٣/١٩١٤م رغم عودة منصور فهمى من بعثته بفرنسا، ويبدو أن ما أشير حول جرأته فى موضوع رسالته "مكانة المرأة فى التقاليد الإسلامية"، وثورة أصحاب الاتجاهات المحافظة ضده أبعده عن الجامعة ولمدة ست سنوات حتى عاد إليها عام ١٩٢٠م، وابتداءً من العام الدراسى ١٩١٤/١٩١٥م ولمدة سبع سنوات قام الكونت دى جلاززا بتدريس مادة الفلسفة "تاريخ المذاهب الفلسفية"، ويبدو أن المستشرق الأسباني الذى درس عليه كثير من نبيهاء الجامعة وأشاد به تلاميذها قام بتدريس مادتي الفلسفة وإن كان ذلك فى سنوات تالية على عام ١٩١٤/١٩١٥م. فقد استطعنا الحصول على أصول لكتاباتهما فى الفلسفة اليونانية. والفلسفة الإسلامية (أكثر من درس) والفلسفة العامة (الحديثة) وفلسفة الأخلاق.

ومنذ العام الدراسى ١٩٢٢/١٩٢٣م وبعد عودة منصور فهمى للجامعة قام بتدريس مادة الفلسفة العامة والأخلاق^(٤٥)، وكان برنامج تدريسه يشمل الموضوعات التالية:

أولاً : مقدمة فى المنطق وطرائق البحث (عشرون محاضرة).

ثانياً : تاريخ الفلسفة العامة : أوجست كونت وفلسفته (نحو عشرون محاضرة).

(٤٥) انظر دراستنا عن منصور فهمى فى كتابنا "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، الأخلاق الاجتماعية.

ثالثاً : علم الأخلاق بحث في الأسرة وما يتصل بها من الحقوق والواجبات.

بينما قام بتدريس الفلسفة العربية وتاريخها في العام نفسه الدكتور على العناني، ويشمل برنامج الدراسة الموضوعات التالية: الإسلام والحياة العقلية: أهل السنة والمتكلمون، المعتزلة والمتصوفة، الأفلاطونيات الحديثة، فلسفة أرسطو، إخوان الصفا، الكندي، الفارابي، وابن سينا، الفلسفة العربية في أسبانيا، ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، الإسرائيليون بعد ابن رشد، نقل الفلسفة العربية إلى الحياة العقلية الأوروبية، عصور الفتور إلى الوقت الحاضر^(٤٦).

واستمر قيام منصور فهمي وعلى العناني بنفس البرنامج في السنوات التالية؛ حتى تحولت الجامعة الأهلية إلى جامعة حكومية مع تعديل في برنامج منصور فهمي الذي قام في السنة الأخيرة ١٩٢٤/١٩٢٥م بتدريس تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر في فرنسا وبيان أثره بدلاً من تدريس أوجست كونت.

وللأسف لم تصلنا بعد دروس كل من منصور فهمي وعلى العناني، إلا أن معظم الدراسات الفلسفية التي ألفت بالجامعة موجودة على صورة ما، وبالطبع ليس هذا الموضوع مجال تحليلها كل على حدة، أو حتى التعريف بها، لكن قصدنا وضع محاضرات طنطاوي جوهرى في سياقها التاريخي في إطار الدرس الفلسفي بالجامعة الأهلية، فهو من أربعة أساتذة مصريين قاموا بتدريس هذا التخصص، وهم على التوالي: سلطان محمد، طنطاوي جوهرى، منصور فهمي، وعلى العناني، وإذا استبعدنا منصور فهمي لتدريسه الفلسفة العامة وعدم قيامه بتدريس الفلسفة العربية لأصبح طنطاوي جوهرى في موقع متوسيط بين سلطان محمد الشيخ الدارعى أول من درس الفلسفة العربية بالجامعة الأهلية^(٤٧) وعلى العناني مبعوث الجامعة بألمانيا آخر من قام بذلك قبل تحول الجامعة إلى جامعة حكومية، ويبرز اسم الشيخ مصطفى عبدالرازق أستاذ أساتذة الفلسفة والرائد الأول الذي تخرج عليه

(٤٦) انظر ما كتبناه عن على العناني في كتابنا "الديكارتية في الفكر العربي المعاصر"، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٣٨ وما بعدها.

(٤٧) سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف، القاهرة د. ت.

أعلام الأساتذة^(٤٨). وكما يتضح من التناول السابق فإن هناك تصوراً واضحاً لمعنى الفلسفة العربية وموضوعها وأعلامها موجوداً لدى العناني أكثر مما لدى سلطان محمد وطنطاوى جوهرى؛ وربما يرجع ذلك للدراسة النظامية التى تلقاها العناني فى بعثته فى ألمانيا.

كما كان طنطاوى جوهرى زميلاً لمجموعة من الأساتذة المستشرقين، وإن لم يتعاصر تدريسه إلا مع ماسنيون. إلا أن الموضوعات التى قام بتدريسها هؤلاء الأساتذة تختلف فى كثير من جوانبها عما قام بتدريسه جوهرى، فقد تناول سنتلانا تاريخ المذاهب أو التعاليم الفلسفة اليونانية وهى محاضرات مقارنة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، بينما قام ماسنيون بتدريس تاريخ المذاهب [المصطلحات] الفلسفية، وهو رغم اختلاف المجال يقترب من درس طنطاوى جوهرى أو قل إن الأخير هو الذى يقترب منه، ويمكن لنا أن نقارن مادة الفلسفة العربية التى قام بتدريسها الكونت دى جلاززا مع محاضرات طنطاوى جوهرى، والمقارنة لن تكون فى صالح الأخير. ومع ذلك تظل الدراسة التفصيلية لهذه الدروس مهمة فى إلقاء الضوء على الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية من خلال جهود أستاذ تخرج فى دار العلوم وتطلع للثقافة العلمية فى بدايات هذا القرن وتبلورت جهوده فيما ألقاه من دروس بالجامعة المصرية الوليدة.

موضوع المحاضرات^(٤٩).

أول ما يلاحظ هنا أن عنوان المحاضرات هو الفلسفة العربية"، وهى أول مرة يظهر فيها مصطلح الفلسفة العربية من أستاذ مصرى، صحيح أن الجامعة هى التى حددت العنوان إطاراً عاماً للمحاضرات إلا أن طنطاوى جوهرى وسلطان بك

(٤٨) انظر عن الشيخ الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بعنوان "الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً"، القاهرة ١٩٨٢م، وكذلك كتاب د. على عبدالفتاح أحمد: مصطفى عبدالرازق، دار المعارف، القاهرة.

(٤٩) لم يطبع المؤلف هذه المحاضرات، ولا نجد عنها أية إشارة فى بيبليوجرافيات الكتب التى صدرت فى مصر منذ بداية القرن. وقد قمنا بتجميع ما نشرته جريدة الشعب المصرية التى كانت تصدر فى العقود الأولى من هذا القرن عن الحزب الوطنى (القديم) والتى بدأ نشرها منذ ١٦ نوفمبر ١٩١٢م بالعدد ٢٣١ وما يليه.

محمد، الذى سبقه فى التدريس جعلاً من العنوان العام عنواناً خاصاً لدروسهما وكذا لكتبهما التى عرضت للموضوع، ويبدو أن الاسم قد تحدد ولم تكن هناك أية إشارة فى هذا الحين لمشكل التسمية رغم وجود العديد من دراسات المستشرقين تحمل عنوان الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة فى الإسلام، والأستاذ المحاضر رغم كونه من دعاة الجامعة الإسلامية والإصلاح الدينى لم يشأ اختيار مصطلح إسلامية، فالتناقض بين التسميتين لم يكن. موجوداً، والأرجح هو الموافقة الضمنية على التسمية التى ارتضاها الجامعة ذات الميول الليبرالية وهى المعهد العلمى الذى تلقى فيه هذه المحاضرات.

يسعى المحاضر فى بداية المحاضرات إلى تقديم ملخص، أى رءوس موضوعات لما سيتناوله؛ حيث يعرض لتعريف الحكمة ويصر على إضافة لفظ علم قبل الحكمة ويصر على إضافة لفظ علم قبل الحكمة "علم الحكمة"، وهو مصطلح بدأ يتردد هذه الأيام باعتباره بديلاً عن اسم الفلسفة. وتصنيف هذه العلوم إلى "نظرية" وإن كان يطلق عليها اسم علمية وعملية، وهذا التصنيف هو نفس التقسيم الأرسطى للعلوم. فالعلوم النظرية ثلاثة : طبيعى ورياضى وإلهى، ويبين أن المقصود بالإلهى هو "ما بعد الطبيعة"، وهو يختلف عن علم التوحيد عند المسلمين، وهذا صحيح فى الغالب لانصراف اسم علم التوحيد على جهود المتكلمين، وهو يختلف كما بين ابن رشد عن الفلسفة لاعتماده على الجدل واعتمادها على البرهان.

والحقيقة أن مسألة تصنيف العلوم وهى المسألة الأساسية التى شغلت طنطاوى جوهرى كثيراً فى محاضراته من المسائل المهمة فى تاريخ الفكر العربى^(٥٠). فقد شغلت كثيراً من الفلاسفة المسلمين والوراقين والنساخين، فكما اهتم الخوارزمى فى "مفاتيح العلوم"، وابن النديم فى "الفهرست"، بذكر تصنيف العلوم نجد تصنيفاً مختلفاً لدى: الكندى والفارابى وابن سينا يغلب عليه الطابع الأرسطى، وبالطبع يختلف تصنيف العلوم عند العرب عن تصنيف العلوم عند الغربيين؛ لأن كل تصنيف يعبر عن حالة العلوم وطبيعتها وعددها فى عصر المصنف، ومن هنا

(٥٠) عن تصنيفات العلوم العربية، انظر كتابنا دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، القاهرة، ١٩٩٠م، القسم الأول.

فالتصنيفات التى نجدها لدى بيكون، الذى يشير إليه طنطاوى جوهرى وأوجست كونت تختلف عن تصنيفات المسلمين التى يختلف بعضها - خاصة ما نجده لدى طاش كبرى زادة وحاجى خليفة عن التصنيف الأرسطى.

ويشير طنطاوى جوهرى إلى بنية التصنيف، أو أساس من أسس تصنيف العلوم، وهو الأساس الأخلاقى الذى يتناول العلوم عبر المقولات الأخلاقية فالعلوم خيرة وشريرة، محمودة ومذمومة، نافعة وضارة، والعلوم الضارة هى: السحر والسيماىء والطلسمات والحروف، وهو يعدد هذه العلوم ليبين أهمية الحكمة وضرورتها ومنزلتها من نسائر العلوم.

ويجتهد طنطاوى جوهرى فى تقديم تصور عضوى لتاريخ الفلسفة يشبهها فيه بالكائن الحى وأدوار حياته - وهو اجتهد على كل حال خاضع للمناقشة حيث يشبه الأمم بالأفراد فى التدرج والرقى، وكما ارتقى "حى بن يقظان" فى أدوار سنه حتى وصل إلى نهاية المعارف فإن الأمم ترقى فى العلوم فى نفس الأدوار على ذلك المنهج، ويعطى مثالا لذلك بأمة اليونان ووضعهم بإزاء "حى بن يقظان" جيلا بعد جيل. ثم بعد اليونان يذكر علماء الإسكندرية ثم فلاسفة العرب. وهو يعطى مماثلات مستحيلة تبحث عن مجرد التشابه السطحى متغافلاً عن اختلاف السياق والعصر والتاريخ والتفصيلات. فبالإضافة إلى المماثلة المستحيلة بين تاريخ حياة "حى بن يقظان" وتاريخ الفلسفة اليونانية، نجد مماثلة أخرى بين تأليف شيشرون وسنيكا من جانب وتأليف الغزالى من جانب؛ لتفرعهما عن أصل واحد وإن كان لم يصرح به، والمقصود هنا بهذا الأصل هو الفلسفة اليونانية. كما يماثل أدوار الفلسفة الحديثة بعد بيكون بأدوار الفلسفة عند اليونان بأدوار حياة "حى بن يقظان" ويقارن دور هكسلى وهيجل بدور طاليس وديمقريطس، ودور والسى العالم المعاصر مؤلف كتاب "عالم الحياة" بدور أرسطو.

وفى إشارة مهمة يذكر الفكر المصرى القديم الذى يتضح فيما كشفت عنه البرديات، خاصة أشعار بنطاور، الذى وصل - فيما يقول - إلى ما وصل إليه أفلاطون وأرسطو، ثم يشير إلى محاور الإسكندر مع فلاسفة الهند، ويشير إلى آرائهم فى الاجتماع ونظام الأمم مقارناً بينها وبين آراء أفلاطون والفارابى فى المدينة الفاضلة بشكل سريع ثم يشير إلى كتابه "أين الإنسان؟".

ويكمل فى الجزء الأخير من المحاضرة الأولى بقية المقدمات تحت عنوان "البدء فى دراسة الحكمة" حيث يبدأ بعلم العدد وخواصه وعجائب جذره وتكعبه التقليد الفلسفى بالرياضيات، وهذا ما نجده أيضاً لدى الكندى أول فلاسفة العرب فى تصنيفه للعلوم كما لا حظ بحق أحمد فؤاد الأهوانى. يبدأ طنطاوى جوهرى بالحساب ثم بالهندسة ثم علم الموسيقى، وقد خصص ماسينون لكل علم من هذه العلوم التى تكون العلم الرياضى محاضرة مستقلة، إلا أن معالجة طنطاوى جوهرى تختلف كما يظهر بالتحديد فيما يتعلق بالموسيقى التى يناقش من خلالها قضايا عديدة متشابكة مختلفة : فالعالم كله موسيقى، حتى جسم الإنسان ونظام أعضائه. ويدخل فى ذلك قضية أرشميدس، ثم ينتقل بشكل مفاجئ له دلالاته إلى حكم الأغاني فى الشريعة الإسلامية، وما الحلال منها وما الواجب على الأمة الإسلامية؟ ثم يعرض للأوزان والمقامات الموسيقية المختلفة، ويشير سريعاً إلى الأخلاق ثم المنطق وقضاياها التى سيتناولها فى محاضراته المقبلة، وبهذا تنتهى المحاضرة الافتتاحية الأولى التى نحتاج إلى إيراد بعض الملاحظات المهمة حولها.

يلاحظ أولاً أن فهمه للفلسفة فهم واسع فضفاض غير مقيد بنسق أو باصطلاحات تاريخ الفلسفة كما تحددت بعد ذلك، كما تظهر إلى حد ما فى محاضرات ماسينون الذى يقوم بتدريس الفلسفة فى نفس العام ولنفس الطلاب، والذى ن نجد صدى لمحاضراته فى نفس موضوعات محاضرات طنطاوى جوهرى، وقد كان ماسينون يبدو مهتماً أكثر بفكرة المصطلح الفلسفى وتطوره وهو اهتمام غائب عن طنطاوى جوهرى الذى يزداد اهتمامه بفكرة تقسيم العلوم ونفس الموضوعات التى يكاد يكررها حرفياً فى معظم المحاضرات.

يتجاوز فهم طنطاوى جوهرى للفلسفة مراحل تاريخ الفلسفة الذى يكاد يختفى تماماً، ومن هنا نجد تقارب الآراء وكثرة فى المقارنات وهى مماثلات مستحيلة أدى إليها فهمه الفضفاض للفلسفة. والملاحظة الثالثة على هذا التقديم هى تركيزه على الجانب السياسى والاجتماعى وآراء أفلاطون والفارابى وفلاسفة الهند فى المدينة الفاضلة، بالإضافة إلى اهتمامه بالإشارة إلى الفكر الشرقى القديم، سواء فى الهند أو فى مصر، وهو جانب لم يهتم بالإشارة إليه أى من محاضرى الجامعة المصرية القديمة.

وتبدأ المحاضرة التالية ببيان علاقة الحكمة بالعلوم الأخرى، وهو لا يكتفى بإيراد آراء الفلاسفة القدماء فقط بل يستعين بأقوال المحدثين مثل أرفلد كولبه الألمانى، وأبيات الشعراء، وآيات القرآن، وتسرى فى المحاضرة نغمة وعظية، فالحكمة عنده تضم كل العلوم الأخرى، فهى قائد والعلوم جنوده "ويا حسرة على المتعلم المحروم من الحكمة". ويرتبط بالوعظ تداخل بين المستويين الإستمولوجى والأخلاقى رغم اختلاف مجال كل منهما، إلا أن الشيخ الحكيم بحكم توجهه الدينى الأساسى يربط بينهما، يقول: "جربت العلم (=الفلسفة) فألفيته لا يسكن قلباً مسكنه الغرور" ورغم الأسلوب البلاغى الذى يقتضيه الحديث فى المحاضرة فإن النغمة الأخلاقية تعلو.

ثم أخذ يشرح لغوياً معنى [محاضرات الفلسفة العربية]، فشرح أولاً معنى المحاضرة، ثم أتبعه بمعنى لفظة فلسفة، ثم قضى بذكر حكمة العرب وفلسفتهم على سبيل التلميح، وأتبع ذلك بذكر نموذج لتحقيقهم فى الفلسفة عشقاً لها وغراماً، ثم أتبع ذلك بذكر حكماء العرب والعجم والمسلمين ليكون السلف قدوة للخلف.

ويقدم تعريفاً للمحاضرة مستمداً من "مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى العلوم" لفظة محاضرة معناها فى اللغة المجادلة وتطلق على المقالة على الحق الثابت للغير ثم الغلبة فيه، والاصطلاح ملكة يقتدر بها على إيراد كلام للغير مناسب للمقام. ويوضح هذا التعريف الذى اختاره فهمه لمعنى المحاضرة وطريقته فى الدرس، فهو كما يتضح من نماذجها التى يعددها لنا يفهم من المحاضرة ما جاء فى المصنفات الآتية: "ربيع الأبرار"، "التذكرة الحمدونية"، "ريحانة الأدب العقد الفريد" "محاضرات الأدباء" "ومحاورات البلغاء" و"الشعراء" للراغب الأصفهاني^(٥١)، والمحاضرات والمحاورات للسيوطى، ومحاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار لابن عربى، وتتعكس هذه النوعية من الكتابات فى أسلوبه، فإذا كانت هذه النماذج تقوم على انتقاء "ضروب من المواعظ والآداب" فإننا نجد محاضراته تسير بنفس الطريقة.

(٥١) عن الراغب الأصفهاني، انظر دراسة د. أبو اليزيد العجمى فى مقدمة تحقيقه لكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط٢، ص ٨٧.

ومثلاً يعتمد المصادر الأدبية السابقة لتحديد فهمه لمعنى المحاضرة يعتمد أرفلد كولبه [الترجمة الإنجليزية] لتحديد المقصود بالفلسفة التى يفهمها فهماً خاصاً يتضح من استشهاده بعبارة شيشرون التى يقول فيها: "أيتها الفلسفة إنك نظام حياتنا وقوام أمرنا، بك قامت الفضيلة، وحسنت ووصرت الرذيلة وقبحت، وأى معنى لوجودنا، وأية فائدة لحياتنا إلا بك، إن فيك السر المكنون لهما، فأنت المقصد وأنت الغاية". ثم يستشهد بأقوال "سيديو" صاحب خلاصة تاريخ العرب^(٥٢) الذى ترجمه على مبارك، والأستاذ منرو العالم الإنجليزى فى كتابه "تاريخ التربية" من أجل بيان فضل العرب وإنجازاتهم العلمية وما قدموه من اختراعات لبيان عشق العرب للعلم ودقتهم فى الحكمة وغرامهم بالفلسفة، كما شهد بذلك الأستاذ براون الإنجليزى الذى أكد على فضيلة البحث والتدقيق العلمى لدى الكتاب العرب، ويعطى مثلاً لذلك بابن أبى أصيبعة "الذى حاول تحقيق موت جالينوس، فلم يطق صبراً على تخطيط المؤرخين، ولم يأل جهداً حتى استوعب تواريخ قياصرة الروم قيصرًا قيصرًا"^(٥٣).

ثم يعطى أمثله مطولة تبين شوق فلاسفة العرب وحبهم للفلسفة والعلم. مثل ابن سينا، الذى توصل إلى إنجازات طبية فى كتابه القانون ما كانت تخطر على بال أحد، ومثل فخر الدين الرازى الذى تتلمذ عليه السلاطين وحضروا مجالس علمه، ويفيض فى إيراد قصص عديدة حول الفخر الرازى مشفوعة بأبيات من الشعر تحكى مواقف حياته وعلمه وكرمه. ثم يعرض للفارابى ويفترض اعتراضاً من طلابه بأن هؤلاء الذين ذكرهم من الأعاجم ورثوا العلم عن آبائهم. وذلك حتى يمهد السبيل لذكر الفلاسفة والعلماء العرب، فيذكر الحسن ابن الهيثم وموفق الدين عبداللطيف البغدادى، ويمهد للمحاضرة التالية وهى من أهم المحاضرات كما يتضح من تمهيده، لكننا للأسف لم نعثر عليها والاعتراض هو أن هذين وإن كانا عربيين ودرسا فى القاهرة بالجامع الأزهر فما هما بمصريين، فهلا ذكرت لنا فلاسفة مصريين، أليس لوطنك عليك حق، والإنسان مغرم بوطنه عاشق لمآثر

(٥٢) سيديو : خلاصة تاريخ العرب، ترجمة على مبارك، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت. [دون أن يذكر الناشر أية إشارة لمترجم الكتاب].

(٥٣) انظر ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق تزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت. ص ١١١. وما بعدها.

أجداده". إلا أننا للأسف لم نتوصل إلى هذه المحاضرة بالذات وهي المحاضرة الثالثة من محاضراته، أما الرابعة فهي حول تعريف الحكمة.

والحكمة علم يبحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. وهي تنقسم إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، وكل منهما ثلاثة أقسام، ويفيض في الحديث عن الحكمة العملية، وهو في الحقيقة غير مسبوق في الاهتمام بهذه العلوم؛ حيث يتناولها بالتفصيل مستخدماً الاصطلاحات الأوربية الحديثة في تعريف هذه العلوم، وهي تتعلق إما بمصالح شخص وتعرف بتبذيب النفس وعلم الأخلاق والحكمة الخلقية، ويطلق عليها المتأخرون علم الآداب والحكمة الأدبية. ويقال له بالإنجليزية: (مورال) Morale وفلسفة أدبية Philosophie morale.

وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة، ويسمى "تدبير المدينة" و"السياسة المدنية" وكلاهما يطلق عليه Economic^(٥٤) وقد يقال له بالإجمال: الحكمة التدبيرية، وله أقسام يذكر منها: تدبير المنزل Economie Domestique وحاصله انتظام أحوال الإنسان في منزله، والعرب قد أخذوا ذلك عن اليونان؛ لأن كلمة "إيكونوميا" معناها تدبير البيت أو قوانين البيت، وكانوا يريدون بذلك تدبير أحوال العائلة وتنظيمها وما يتعلق بها. ويذكر الشيخ طنطاوى مثلاً يفعل مصنّفو العلوم العربية القديمة أحسن كتاب في هذا المجال وهو كتاب ترينوفون وأرسطو - دون أن يسمى هذه الكتب - ويضيف أن المتأخرين قد قرنوا مع هذه اللفظة "إيكونومي بوليتك" ومعناها الحقيقي "التدبير المدني"، وقد سمى المتأخرون هذا العلم بالتوفير أو الاقتصاد السياسي، ثم يتناول "علم تدبير المدينة" أو التدبير المدني أو السياسي أو السياسة المدنية Economie Politique، وهذا الفن كما يقرر طنطاوى جوهرى محدث لم يكن اليونان يعرفوه على نحو ما يعرفه اليوم عموم الناس في اصطلاح السياسة.

(٥٤) من الواضح أن المصطلح هنا استقر للدلالة على علم الاقتصاد وربما هناك ما يبرر استخدام الشيخ له وإن كان تبريراً غير مقبول كلية للدلالة على التدبير، إلا أنه اقتصر في العصر الحاضر على ما يعرف باسم الاقتصاد والاقتصاد السياسي.

ويضيف أنواعاً أخرى للعلوم، إلا إنه يقع فى التناقض حين يعرض لهذه العلوم العملية حين يخبرنا أنها علوم نظرية وهى التدبير الزراعى *Economie Rurale* وهو علم أحوال الزراعة، وهو علم نظرى، ومن هذا القبيل التدبير الحيوانى *Economie Animale* وهو العلم بالقوانين التى يقوم بها تدبير المنزل.

ثم ينتقل إلى الحكمة النظرية التى كان ينبغى عليه حسب تعريفه البدء بها ويعرفها، ويذكر أقسامها المختلفة: الإلهى والرياضى والطبيعى. والعلم الإلهى وهو ما لا يفتقر إلى المادة قسمان : الأول الذى يتناول المبادئ العامة إلهياً، والثانى علم كلى أو فلسفة أولى. أما حكمة الإشراق فهى من العلوم الفلسفية، بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام.

وبعد إيضاح قصير يتناول فيه تحديد علاقة العلوم بعضها ببعض يذكر تصنيف حاجى خليفة "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون" الذى يرى أن العلوم الفلسفية أربعة أنواع: رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية. ثم يعدد فروع هذه العلوم، فالرياضة على أربعة أقسام، الأول هو الأرثماطيقى وتحتة: علم الحساب القبطى والزيجى وعلم عقد الأصابع. والثانى هو الجومطريا (الهندسة)، ومنه علم رفع الأثقال وعلم الحيل. والثالث علم الأسطرونوميا وهو علم النجوم وتحتة: علم الهيئة والميقات والزيج والأحكام والتحويل. والرابع هو علم الموسيقى، وتحتة علم الإيقاع والعروض. ثم يذكر العلوم المنطقية وأنواعها. وهو هنا أيضاً يتبع التقليد الهلنسى الذى يبدأ بالرياضيات، والذى يختلف عن التقليد اليونانى الأرسطى الذى يبدأ بالمنطقيات. والنوع الثالث هو العلوم الطبيعية وأنواعها، وهى سبعة: المبادئ، السماء والعالم، الكون والفساد، حوادث الجو، علم المعادن، علم النبات، وأخيراً علم الحيوان، ويدخل فيه علم الطب وفروعه.

والنوع الرابع هو العلوم الإلهية، وفيها كثير من الخلط فهو يذكر أنها خمسة أنواع، الأول "علم الواجب وصفاته"، وبالطبع فإن هذا العلم ليس علماً أرسطياً أو على الأقل فى بن أرسطو لم يستخدم هذا المصطلح الذى نجده بكثرة لدى فلاسفة العرب خاصة الكندى والفارابى. والثانى علم الروحانيات، والثالث العلوم النفسية والمقصود بها ليس الدراسات السيكلولوجية الحديثة ولكن "معرفة النفوس المتحدة والأرواح السارية فى الأجسام الفلكية والطبيعية من الفلك المحيط إلى مركز

الأرض"، والرابع هو علم السياسات، ولا أدرى كيف يدرج هذا العلم فى إطار الإلهيات وتفاصيل هذا العلم تجعلنا نتساءل كيف تكون سياسة النبوة وسياسة الملك"، وتحتة الفلاحة وعلم البيطرة والبيزر" وسياسة الذات (الأخلاق) التى سبق أن أدرج بعضها فى الحكمة العملية جزءاً من العلوم الإلهية؟!

ثم يفيض فى الحديث عن المنطق معتمداً على كلام ابن سينا فى "عيون الحكمة"، كما يعتمد على ابن خلدون، ويعرض لتقسيمه للعلوم كما يظهر فى الفصل السادس فى "المقدمة" كما يعتمد عليه أيضاً فى بيان الأمم التى عنيت بالحكمة، وهى الفرس والروم والأمم القديمة، ويبين انتقال علومهم إلى العربية وأن العرب لم يتقبلوا كل ما جاء من اليونان، "وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول واختصوا بالرد والقبول ودونوا ذلك فى الدواوين"... ويتحدث عن أول الترجمات من الفارسية واليونانية ودور عبدالله بن المقفع وخالد بن يزيد ابن معاوية، ثم دور المأمون ومترجمى بيت الحكمة ببغداد، ويعرض لنا صورة الفلسفة اليونانية كما عرفها العرب، ويفصل الحديث فى كتب المنطقيات وأسمائها ومعانيها ومن نقلها إلى العربية، وينقل منها إلى الحديث عن الطبيعيات والإلهيات وأسمائها ومن نقلها، وأسماء النقلة، إلا أنه يخلط فى ذكر أسمائهم بين المترجمين والعلماء والفلاسفة حيث نجد أسماء : الفارابى، والنسفى، وأبى الحسن العامرى^(٥٥)، وابن سينا ضمن أسماء النقلة والمترجمين.

وأحياناً يعرض لبعض القصص المتداولة فى الكتب القديمة بغية تصحيحها، مثل قصة حرق ابن سينا لخزانة كتب المسعودى حتى لا يستفيد أحد منها خاصة كتب الفارابى، وفساد هذا رأى واضح؛ فابن سينا نفسه يعترف بفضل الفارابى عليه.

ويميز بين علوم الفلسفة كما عرفها العرب عن اليونان وبين علم الكلام، كما يميز بينها وبين التصوف "إن الإسلاميين لما رأوا فى العلوم الحكمية ما يخالف الشرع الشريف صنفوا فناً للعقائد اشتهر بعلم الكلام".

(٥٥) انظر دراستنا عن العامرى فى مقدمة تحقيقنا لكتابه: السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، القاهرة، ١٩٩٨.

وينتقد الشيخ وهو محقٌ ظاهرة نفشت فى الفكر الإسلامى المتأخر وهى استخدام الحواشى والشروح والابتعاد عن الأصول "إن بعض المحققين أخذ طرفاً من كتب الشيخ (يقصد ابن سينا): كالشفاء والإشارات وعيون الحكمة وغيرها وجعل له مقدمة ومدخلاً... فصار قصارى هم أهل زماننا الاكتفاء بشيء من قراءة الهداية "لأثير الدين الأبهري"... ولو تجرد بعض المشتغلين وسعى إلى مذاكرة حكمة العين لكان ذلك أقصى الغاية فيما بينهم".

ثم يعود بعد هذه الانعطافة الطويلة ليعرض للطبيعيات، وذلك من خلال كتب ابن سينا خاصة "النجاة" التى يتناولها بالتحليل مقالة مقالة، ثم يشير إلى عدم وجود نسخ كاملة من كتاب "الشفاء" فى الديار المصرية.

ويعرض للكتب الإسلامية المقصود بها جعل الفلسفة توحيداً إسلامياً أى كتب علم الكلام. وهى "المقاصد فى علم الكلام" للإمام السعد وهو ستة مقاصد، و"المواقف" للعلامة الآجى وهو ستة مواقف؛ لينهى بذلك المحاضرة الرابعة فى تعريف الحكمة وعلومها المختلفة.

وتأتى المحاضرة الخامسة لتكمل ما سبق؛ حيث يتناول "حصر العلوم" وتعريف أهمها وتبيان أجزائها". وهى لا تضيف جديداً بالنسبة لما سبق وإن كانت تعرض له بطريقة أخرى فهو يقسم العلم إلى : مقصود لذاته وغير مقصود لذاته، الأول هو العلوم الحكمية نظرية وعملية، أما الثانى فهو آلة لغيره؛ فإما للمعانى وهو علم المنطق، وإما لما يتوصل به إلى المعانى من اللفظ والخط وهو علم الأدب. ويضرب صفحاً عن علوم الأدب فإنها معلومة ويتناول المنطق، وهو علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة من ذهن الإنسان إلى علوم مستحصلة به وأحوال تلك الأمور وأصناف ترتيب الانتقال فيه. ورتبه أرسطو على تسعة أجزاء يذكرها بالتفصيل، ورغم أنه قد سبق أن عرض لها من قبل.

ثم يعرض للعلم الإلهى وأجزائه وللعلم الطبيعى الذى وضعه أرسطو ورتبه على ثمانية أجزاء. وبعد تناولها يشير إلى هذه الأنواع الثمانية التى تقرأ عادة فى علم الفلسفة، وقد وجب تدريسها فى الجامعة جرياً على ناموس المتقدمين، فليس بعالم بالعلم الطبيعى من أغفل فنا منها، أما فروعها فهى لا تدرس فى هذا الفن بل

تجعل علوماً مستقلة، وهى: علم الطب، علم البيطرة والبيزرة، علم الفراسة، علم تفسير الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الكيمياء، وعلم الفلاحة، ويعرض بالتفصيل لكل منها.

ويتناول بعد ذلك العلوم الرياضية الأربعة: الأرثماطيقى، والهندسة، والأسترونوميا، والموسيقى، ثم يذكر فروع هذه العلوم بالتفصيل على عكس ما يفعل فى نهاية هذه المحاضرة ولا يزيد.

ويخصص المحاضرة السادسة للموسيقى العربية، ويقوم بتكرار ما سبق أن تحدث عنه من تعريف للحكمة وبيان لأقسامها حتى يصل إلى الموسيقى، وبعد مقدمة إنشائية فى جمال الطبيعة يتحدث عن الفلسفة ويذكر أقسامها، ويتوقف عند علم الموسيقى؛ وهو علم له أجزاء: النغمات وأطوالها، الإيقاع وهو اعتبار زمن الصوت، بيان تأليف الألحان وبيان الملائم منها، وأخيراً إيجاد الآلات الموسيقية وتقديرها. ويبين أن فى الموسيقى عند فلاسفة الإسلام هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللتان بهما وبمعرفتهما تكون الخدمة فى الصنائع كلها ومنها صناعة الغناء. ويعدد أنواع الألحان المختلفة، فمنها المحزنة وأخرى تكسب النفوس الشجاعة والإقدام.. فصناعة الموسيقى تستعملها كل الأمم وتستلذها جميع الحيوانات، والنغمات لها تأثير فى النفوس الروحانية.

ويربط بين الموسيقى والغناء رغم أن المقصود بالموسيقى هنا الموسيقى الخالصة، ولا يجوز الخلط بينهما؛ ولهذا السبب يتناول العروض والقوافى، وهى أدخل فى علوم الأدب منها إلى الموسيقى كعلم من العلوم الرياضية، ويدخل فى تفصيلات لا متناهية فى العروض وقوانين الغناء، ثم يتحدث عن مركبات الأغانى العربية الثقيل الأول وخفيفه، والثقل الثانى، والرمل والهزج مستعيناً بالأشعار، عارضاً ما قال به الغزالي - تحليلها وتحريمها - فى "الإحياء"، الذى أطلق إياحيتها، وأفاد أن تحريمها لا يكون إلا لعارض. ويذكر آراء أفلاطون وفنلون الفرنسى، وأحوال الأمة المصرية. وكلها تسعى إلى ربط الغناء والفن عامة بالفضيلة. ثم بعد ذلك يتناول الموسيقى فى الشعر العربى وينتقل منها إلى النسب الموسيقى فى الخط العربى، وأخيراً يأتى بنوادر وأقوال الفلاسفة فى الموسيقى.

ويفيض في المحاضرة السابعة "في ملخص علم الطبيعة" في الحديث عن الطبيعة والعلم الطبيعي، ويظهر فيها مدى اهتمامه وشغفه بالعلم، فهو يتناول مفهوم علم الطبيعة وتعريفه وموضوعاته العلمية أكثر من تناوله للحكمة الطبيعية "إن علم الطبيعة في هذه العصور مختص ببعض خواص الجسم العامة والخاصة" ويفيض علماء الفيزياء في القول في قوتى الجذب والدفع بين الدقائق، ويصفون الجاذبية العامة وجاذبية الثقل والأجسام الساقطة ومركز الثقل ورقاص الساعة، ويبحثون في الحركة والقوة ونواميس الحركة وما تفرع على ذلك من الميكانيكا، ثم يبحثون عن السوائل ثم الهواء وصفاته ودرجاته، ثم الصوت وانتقاله وانكسار الصوت وانعكاسه، ثم الإبصار والحرارة وماهيتها وتغييرها، والآلات البخارية والظواهر الحيوية ثم الكهربائية والمغناطيسية.

ويعود مرة ثانية إلى "تقسيم الحكمة" في المحاضرة الثامنة، ويتناول بالتفصيل في نهايتها العلوم النفسية والعقلية، ويعدد داخلها عشرة علوم هي أقرب إلى الموضوعات مثل :

- المبادئ العقلية على رأى فيثاغورس والغرض من أنواع الموجودات كالأعداد.
- المبادئ العقلية على رأى حكماء الإسلام في البحث عن علة الأشياء وأسباب الكائنات.
- أن العالم كله إنسان كبير ذو نفس وروح.
- فى العقل والمعقول، والعقل الهولانى والعقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال.
- اختلاف القرون والأمصار والدهور والغرض بيان ترتيب العالم وظهوره.
- ماهية العشق ومحبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد.
- ماهية البعث وأقوال العلماء فيه.
- كمية أجناس الحركات ومبادئها وغاياتها وكيفية حركة الطبائع.
- العلل والمعلولات وكيفية رجوع أواخرها على أوائلها.

- الحدود والرسوم ومعرفة حقائق الأشياء وماهيتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة والعلوم الناموسية العامة.

ثم يفيض في المحاضرة التاسعة في الحديث عن المقولات العشر، وينتقل في المحاضرة العاشرة من المنطق ليتحدث عن المحسوسات، وهي صورة من المعقولات فيذكر الجوهر وصفاته المختلفة التي تحس من : ملموسات ومذوقات ومشموحات ومسموعات ومبصرات (الكيفيات المحسوسة) وهذه الكيفيات منها الوضع والكم المتصل الذي هو الأبعاد الثلاثة، وهناك كم منفصل قار هو الأعداد، وكم منفصل ليس بقار هو الزمان.

وكما يبحث في الطبيعيات كلها عن جميع الظواهر، يلاحظ في علم التاريخ المتى، وفي الجغرافيا الأين، وفي علم تمييز الجمال (الاستطيقا) الوضع، وفي الصنائع كلها والحروف والتعاليم الفعل، وفي المواد السائلة والمسبوكات والمصنوعات والمحكومين والمسجونين الانفعال... فهذه عشر مقولات وهي: الجوهر والكيف والكم والإضافة والفعل والانفعال والمتى والأين والوضع. إنما قصد الفلاسفة بها معرفة هذه المادة وصفاتها بطريق الحصر الوجودي، فالحواس تتعلق بالكيفيات المحسوسات.

ويعرض في المحاضرة الحادية عشرة وهي آخر ما عثرنا عليه من محاضراته في الفلسفة قبل أن يتطرق للأخلاق، وإن كانت في الحقيقة ليست نهاية المحاضرات حيث يبدو، بل من الضروري، أن تكون لها بقية. فالكلام لم يكتمل - يعرض في هذه المحاضرة التي لم يضع لها عنواناً لعدة موضوعات هي: العالم المحسوس الجثمانى أو عالم العناصر المشاهدة، ثم عالم التكوين والتقاء العالمين. ثم الحواس الإنسانية والنفوس البشرية، وأصنافها، والقوى الإدراكية للنفس البشرية والانتقال من البشرية إلى الملائكية والروحانية والوحى بالنسبة للنبي، والفرق بين الوحى والكهانة.

يقول في بداية المحاضرة: "أعلم أرشدنا الله وإياك أننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان واستمالة بعض الموجودات إلى بعض.. فالعالم المحسوس

الجثمانى أولاً عالم العناصر المشاهدة، ترى كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النذر متصلاً بعضها ببعض، وكل مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً أو هابطاً... والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل.. يتحدث عن عالم الأفلاك أو الصعود من عثمننا الحسى، عالم العناصر الأربعة إلى "عالم ما فوق فلك القمر كما يسميه أرسطو، ولكن دون أن يذكر الاسم مكتفياً بعالم الأفلاك.

ويسبو أنه يقترب من نظرية الفيض لكن دون أن يذكرها، فالعبارة انتائية مباشرة من حديثه توحى بذلك، يضيف : "إن عالم الأفلاك على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدى بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك وجود الذوات التى لها هذه الآثار".

ولا يتضح هذا التفسير لكلام جوهرى إلا بعرض حديثه عن "عالم التكوين"، ورغم أن مصطلح عالم التكوين أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة فهو يعنى مصطلح ما تحت فلك القمر يقول: "انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان (تجدها) على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكروم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد أن يصير أول أفق للذى بعده، وعالم الحيوان وإن تعددت أنواعه وانتهى فى تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، بعرض جوهرى هنا لتطور الكائنات وإن لم يستخدم المصطلح فى المحاضرات، لكنه استخدمه فى مقالة مهمة ظهرت فى العدد ٣٤٣ من جريدة "مصر الفتاة" فى ١٥ نوفمبر ١٩٠٩م بعنوان "مذهب دارون عند العرب" أعاد نشره د. عبدالعزيز جادو فى كتابه عن الشيخ، وهو يكرر فيه ما صرح به هنا فى المحاضرات من اتصال الكائنات، وأن العرب اقتربوا من نظرية التطور كما جاءت لدى الإنجليزى دارون.

ويتناول حواس الإنسان ووظائفها، الحواس الداخلية والحس المشترك والنفس الإنسانية وأنها على ثلاث أصناف:

١- صنف عاجز بالتصبيح عن الوصول إلى الإدراك الروحاني فينقطع بتحركة إلى اتجاه السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني الحافظة لوظيفة على قوانين محصورة وترتيب خاص.. وهو متوجه لإدراك الأوليات.

٢- صنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يقتصر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيشبع نطق إدراكه عن الأوليات.. ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كنيها... وهذه مدارك العلماء الأنبياء أهل العلوم الدنية والمعارف الربانية.

٣- وصنف مفسور على الانسلاخ من البشرية جملة إلى ملائكية؛ ليصير في لحظة من اللحظات ملكاً يتفعل، ويحصل له شهود الملك الأعلى وسماع الكلام لنفساني والخطاب الإلهي في تلك اللحظة، وهؤلاء هم الأنبياء.. وتلك اللحظة هي حال الوحي.

ويفيض في بيان الوحي وحالاته فتارة يسمع صوتاً وكأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقى فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه، وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلاً فيكلمه ويعي ما يقول، والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفيه ما أنقى عليه وكأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس في زمان... هذا محصل أمر النبوة، وأما الكهانة فهي أيضاً من نواحي النفس الإنسانية؛ وذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل من غير اكتساب ولا استعداد بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملائكية.

والسؤال الآن هل تنتهي محاضرات "الفلسفة العربية" بهذه المحاضرة؟ وهل هي فقط إحدى عشرة محاضرة؟ ليس لدينا من إجابة سوى ما وجدناه بأعداد جريدة "الشعب" القديمة. هل هناك أعداد مفقودة من الجريدة؟ هل الجريدة لم تنشر كل المحاضرات؟ أسئلة لا نجد إجابة عنها إلا من أحد أفراد جيل طنطاوي أو تلاميذه أو أبنائه!

هذا عن الجزء الأول المتعلق بالفلسفة العربية، والجزء الثاني يتعلّق بالأخلاق ويتناول فيه آراء العلماء في السعادة. ولا نجد في هذا الجزء الثاني أية نظرية متكاملة في الأخلاق تقدم لنا ما يتعلّق بها، ولا حتى عرضاً لقوال وآراء ونظريات الفلاسفة اليونان أو المسلمين، فما قدمه أقرب إلى الخواطر الإنسانية والمواظ على العامة، لقد كان في إمكانه أن يستفيد من تصنيفه وتقسيمه لعلوم الحكمة بحيث يتوسع في الحديث عن الأخلاق باعتبارها إحدى العلوم العملية كما توسع في تدبير المنزل وسياسة المدنية إلا أنه لم يفعل.

يشير طنطاوى جوهرى إلى أن كل حى يسعى لسعادته، ولن نرى رجلاً أو امرأة، ملكاً أو صعلوكاً أو جاهلاً إلا وهو للسعادة طالب ولراحة نفسه من الأثم ساع مجاهد. بل إن الحيوان يشارك الإنسان مسعاه نحو السعادة. وهى قسمان: وقتية ودائمة، الأولى أقرب ما تكون إلى الوسيلة الدائمة بصفاء النفس والقناعة والصبر والرضا والشجاعة والحكمة، وبالجملّة سائر صفات الجمال من الأخلاق الفاضلة. ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: السعادة البسيطة، والسعادة المركبة، والسعادة العامة. والسعادة العامة هى ما قرره العالم 'جون لوبوك' ويقصد بها طنطاوى جوهرى أن يقابل الإنسان العالم والأشياء بأحسن وجهيها.

والسعادة المركبة هى التى ذكرها حجة الإسلام فى "الإحياء" وحاصلها يرجع إلى أربعة أركان: النفس والجسد والمال والأصحاب، فالأصحاب هم الأعوان فى الشدائد والمواسون فى النوائب، وهؤلاء يصلحهم المال (الركن الثالث) فلينفق منه على النفس والأهل والأغنياء ليساعدوه والفقراء ليدعوا له. (والركن الثانى) وهو الصحة فى البدن وقوته، ولا تكتمل هذه كلها إلا بالركن الأول. وفى السعادة البسيطة يعرض رأى قابس أو ما عرف عند العرب بلغز قابس، ويفيض فى بيان مغزى هذا اللغز. وتكاد تكون المحاضرة كلها شرحاً للصور البيانية والتشبيهات والرموز التى يحتوى عليها والتى تدل على السعادة والشقاء فى الشهوة وحب المال وغيرها. ويتوقف فى محاضرات الأخلاق عند هذا الحد، ولا ندرى إن كان لنا بقية أم لا؟

إن هذه المحاضرات تحتوى على أجزاء لا زالت مجهولة، وقد يفيد الكشف عنها يوماً فى بيان الصورة الصحيحة للدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى. إلا

أنها وبصورتها الحالية تلقى ضوءاً ميماً على هذا الدرس. ولر بعد ما قدمه من تعليقات عليها أثناء تحليلنا لها، إلا أنه سوف نتوقف عند سمات مهمه تميز تفكير طنطوى جوهرى وكتابه تتضح في هذه المحاضرات وهي:

أولاً : تمثل المحاضرات صورة مبكرة من صور التعرف أو إعادة التعرف على الفلسفة العربية في بداية القرن بعد محاولة سلطان محمد الذى قام بتدريس هذه المحاضرات فى العام السابق، وإن كانت محاضرات طنطوى جوهرى أكثر نضجاً بمعنى أنها تحتوى على قدر من فهم المشكلات الفلسفية والمصطلح النفسى لا نجده عند سلطان محمد.

ثانياً : تكاد تغفل المحاضرات تماماً عن الإحساس بتاريخ الفلسفة، وبالتالي أى تحديد دقيق للمشكلات الفلسفية التى أثرت فى كل عصر من عصور الفلسفة أو كل مرحلة من مراحل تاريخها.

ثالثاً : الخلط بين مفهوم الفلسفة ومفهوم العلم، فأصبحت الفلسفة هى علم الحكمة مع فهم العلم بأنه علم الفيزياء. وأصبح هدف المحاضرات هو تعريف الحكمة وتقسيم العلوم المختلفة التى تتدرج فى إطارها.

رابعاً : التكرار المستمر فى ذكر العلوم وأقسامها الرئيسية والفرعية مع الاستمرار فى أشياء ثانوية لا تتدرج مباشرة ولا تخدم هدف المحاضر، انطلاقاً من فهمه لمعنى المحاضرة، ومن هنا يذكر أشياء كثيرة حول حياة فلان، وما يحكى عن كرمه أو زهده أو حبه للعلم أو إجلال السلاطين له.

خامساً : التغافل المقصود عما كان يدرس قبله أو معه فى نفس الفترة فى الجامعة، فليس هناك أدنى إشارة إلى محاضرة نلينو فى "علم الفلك وتاريخه عند العرب" ولا محاضرات سنتلانا أو سلطان محمد اللذين سبقاه ولا ما سينون الذى عاصره، رغم وجود إشارات توضح استفادته من الأخير.

سادساً : عدم وجود خطة أو تصور محدد لمفهوم الفلسفة العربية سوى ذكر مقتطفات من أقوال الأوائل مع الإشارة لفضلهم تشجيعاً للخلف أن يحتذى بهم مع علو النغمة الحماسية والوعظية.

سابعاً : المكانة التاريخية التي تحتلها هذه المحاضرات باعتبارها امتداداً للفلسفة العربية القديمة في العصر الحديث، تؤصل وتجدد ما يدرس في الأزهر ودار العلوم في الجامعة المصرية الثوبية من أسد مصري.

طنطاوى جوهري والثقافة الفلسفية :

يبدأ في هذه الفترة كي نصل إلى معرفة موقف طنطاوى جوهري من تاريخ الفلسفة ومراحلها المختلفة ومدى تعمقه في الثقافة الفلسفية وإلمامه بالمشكلات وتفصيلاتها والمصطلحات وتطورها أن نطرح سؤالاً أولياً وهو : ما المصادر الفلسفية التي استقى منها الشيخ ثقافته الفلسفية؟ وما تعبر هذه الثقافة؟ وإلى أى مدى وصلت معرفته بها كما تعبر عنها كتاباته الفلسفية؟

لقد درس الشيخ طنطاوى أولاً بالأزهر ثم درس العلوم الحديثة بدار العلوم. قلنا أن نتوقع دراسته للعلوم الأزهرية مثل : أصول الدين (= علم الكلام) وبعض الشروح والحواشى المنطقية السائدة مع العلوم الدينية المختلفة من قرآن وحديث وتفسير بالإضافة لما تعلمه في دار العلوم. إلا أن هناك مصدراً آخر استمد من الشيخ تكوينه العلمى، هو القراءة الحرة المستمرة والتي تمثلت في المخطوطات القديمة بالكتبخانة الخديوية من جهة والترجمات التي قام بها بعض المتورين العرب لكلاسيكيات الكتب الغربية مثل : ترجمات أحمد فتحى زغلول لكتب بنفام وجوستاف لوبون التي اطلع عليها كما نستنتج من دراسته أمراضنا الاجتماعية التي نشرها بالعدين ٦٤، ٦٥ بالنشرة الاقتصادية المصرية، ويتضح إلمامه بكتب الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف من شهادة المستشرق الروسية مدام لينيف التي قرأ معها الأسفار الأربعة للشيرازى والإشارات لابن سينا وكتب الفارابى وابن عربى والرسالة القشيرية وغيرها.

وتعتبر حصيلة طنطاوى جوهري الفلسفية عما وصلت إليه صورة الفلسفة لدى واحد من المثقفين المصريين فى العقود الأولى من هذا القرن. ويمكن فى هذا المجال أن نتذكر جهد محمد عبده خاصة فى رسالة التوحيد، وسوف نجد أن الأخير اهتم اهتماماً متعمقاً بأحد العلوم الإسلامية وقدم فيه عمله المهم، بينما ظل طنطاوى جوهري باقياً على إخلاصه لفهمه للفلسفة باعتبارها حب الحكمة على قدر الطاقة البشرية. وهنا نتساءل عن نتاجه الفلسفى كما يظهر فى كتبه التي نعرفها،

وقد أشرنا فيما سبق إلى كتاباته الفلسفية وهي: "رسالة الحكمة والحكمة"، "أصل نعتهم: مباحث فلسفية في الجغرافيا الطبيعية"، محاضرات في الموسيقى العربية بإضافة إلى محاضراته في الجامعة الأهلية ودراساته عن الفلسفة العربية، ومذهب دارون عند العرب، والسفسطائية، والفلسفة عند العرب، وبالإضافة إلى دراسيتين أساسيتين هما: "أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام وأين الإنسان؟"، وغيرها.

والسؤال هو ماذا يا ترى كانت صورة الفلسفة عند طنطاوى جوهري في سياق هذا النتاج الذي قدمه لنا في الفلسفة العربية أولاً ثم صورة الفلسفة العربية الحديثة كما ظهرت في مؤلفاته وترجمته لكتاب كانط في التربية ثانياً؟

لقد تناولنا محاضرات الشيخ الحكيم في الجامعة الأهلية التي عرض فيها لتعريف الحكمة وأقسامها، والمصادر التي استقى منها مادته العلمية، وهذه المصادر لم تكن عربية فقط، بل وجدناه يشير إلى كتب مترجمة وكتب أوربية - إنجليزية خاصة - وقد حرص في أحيان كثيرة على أن يضع المصطلح الأوربي إلى جوار المصطلح العربي، بالإضافة إلى الإشارة الدائمة للفلاسفة والمؤلفين الأوربيين. فهو يقارن تقسيم العرب للعلوم بتقسيم بيكون ويذكر كلاً من شيشرون وسنيكا مع الغزالي، كما يتناول فتلون والكون دي سيجر إلى جوار طاليس ونيمقريطس. ويستخدم مؤلفات: أرفك كوابه "المدخل إلى الفلسفة" وسينيو "خلاصة تاريخ العرب" مع استخدامه لمؤلفات: ابن خلدون "المقدمة" وحاجي خليفة "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم".

وتظهر نزعة الفلسفية في رسالته القصيرة "أصل العالم" وهي كما يذكر مباحث في الجغرافيا الطبيعية وهي رد على رسالة أرسلت إليه يستفسر صاحبها عن أصل العالم. ويحدد الشيخ إجابته في ميدان "علم ما وراء الطبيعة" وهو فن عزيز المطلب صعب المنال لا يثد إليه الرجال إلا الأقلون. ويعرف هذا العلم بأنه العلم الباحث في الأمور العامة، وهي لا تخص علماً طبيعياً ولا رياضياً.. ومن أهم المسائل في علم ما وراء الطبيعة أصل العالم وتكوينه وكيف كان مبدؤه، وقد بحث في الإنسان في أقدم عصوره وأبعد دهوره ومن أول نشأته في هذا الوجود. وهو في إجابته يعطينا صورة صادقة عن ثقافته العلمية والفلسفية، فهو يستشهد بشرح

بخير الألمانى لمذهب دارون، وبعرض أنوار الفلسفة والنزاعى أسسك الآن فى أصل العالم، ويذكر كلاً من: إندوقليس، ولا بلاس وديمقريطس وطاليس وأبيقور وانكيماتس وبقية الفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو ونيكساجوراس وبروتاجوراس وفيثاغورس، كما يذكر المدارس: الرواقية والسفسطائية وغيرها، مما يدل على فهم متكامل للفلسفة اليونانية.

ونفس الأمر نجده فى محاضرات فى الموسيقى العربية وكذلك فى رسالته 'الحكمة والحكماء' حيث يعرض لأقسام الحكمة (اهتمامات الفلاسفة)، فمنهم من ولع بجمال هذا العالم، فبحث عن الأفلاك والكواكب والعناصر كطاليس اليونانى وفيثاغورس، ومنهم من لم يعن إلا بنظام الأمة وحكومتها وتهذيب النفس وحسن الخلق كسولون، ومنهم من أثر تهذيب النفس ولم يعبأ بالعالم والطبائع كنيوجينس الكلبي.. ومنهم من جمع بين الأمرين كابن سينا والفارابى وابن رشد وأضرابهم، فأولئك هم قواد الأمم حقيقة.. ويشير إلى الفلاسفة والعلماء الغربيين الذين قلبوا النظام العلمى فى دنياهم مثل نيكون ونوتر وسنسر ودارون وغيرهم.

وتتجلى ثقافته الفلسفية فى توظيفه لأفكار الفلاسفة والاستعانة بها فى كتاباته الخاصة، يظهر ذلك بأدق صورة فى كتابه (أين الإنسان؟) حيث نجد مصطلح الفلسفة عنواناً لعدد من الفصول: الفصل السادس أنواع الحكومات والفلاسفة، والتاسع: الفلسفة العتيقة والفلسفة الجديدة، والعاشر المنطق والأخلاق والسياسة، وفى الفصل الثانى يستشهد بأقوال كانط فى التربية. وفى السادس يعرض آراء أرسطو واسنسر ودارون وينتقدها، ويبين فى الفصل التاسع أن نظرية التطور والبقاء للأصلح لا ترجع إلى دارون فقط بل إلى إبيقور أيضاً، ويخبرنا فى الفصل الثانى عشر "إن بعض العلماء هم الذين اهتموا بالمشكلات السياسية وحاولوا إقرار السلام بين البشر، ويذكر من هؤلاء هربرت سبنسر الإنجليزى والفاضل اللورد أيفبرى والعلامة ماركس الألمانى والمستشرق المدام ليديف (جلنار الروسية) وكانط الألمانى. كما يذكر من العلماء اسحق نيوتن فى الفلك وداروين فى الفلسفة وسبنسر الإنجليزى، وفلامريون الفرنسى الذى اكتشف جيولوجيا طبقات الأرض، والاشتراكيون وأديسون الأمريكى كما يشير إلى القطب الشيرازى والأسفار الأربعة. ويتوقف عند لغز قابس ومعناه الأخلاقى.

ونجد نفس الموقف في أحاد في السياسة والسلام العام وهي كما يتبر في مقدمة "مباحث في الحكمة والفلسفة والعلوم العقلية والدينية" ويشر في مراجعه التي تحتوي على عدد من المراجع العظمية الإنجليزية . ويتجاوز في هذه الكتب "فلسفة العرب واليونان والأوربيين المحدثين".

نقد اطلع الشيخ على بعض الكتب الفلسفية الإنجليزية أو المترجمة إليها من كتاب أزقذ كوله المنخل إلى الفلسفة" وكتاب التربية لكائط الذي ترجمته السيدة أنت تشرتون إلى الإنجليزية ونقله الشيخ إلى العربية، وتحتاج هذه الترجمات المبكرة لأحد كتب كائط إلى إشارة خاصة وأن كائط قد عرف في العربية من قبل هذا التاريخ من خلال محاضرات ماسينون والكونت دي جالوزا والمقالات التي نشرت بالمجلات المصرية. حيث نشر العقد مقالين عن كائط عام ١٩٢٤م، وقد نشر فيما أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين كما يشير إلى ذلك في كتابه "الجوانية"، وكتب إبراهيم حداد في المجلد الرابع عشر من مجلة العصور في أكتوبر ١٩٢٨م عن "إيمانويل كائط: أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر" كما نشر حنا خباز فصلاً ميماً عن كائط في كتابه عن "فلسفة الأدهار".

إلا أن أهمية ترجمة طنطاوى جوهري لكتاب كائط في التربية ترجع إلى أنها وضعت بين يدي الباحثين مادة مهمة لموضوع كثر الجدل فيه ييم الأسرة والمربي والمعلمين، وقد توالى الأبحاث حول التربية عند كائط فكتب حسن كامل عن " هيلفستوس وكائط وأثرهما في التربية" في المجلد ٨٨ بالمقتطف. كما أثار د. محمد فتحي الشنيطي في الكتاب التذكاري عن عثمان أمين "خواطر كائط في التربية" ودرس عبدالرحمن بدوي "فلسفة كائط في التربية" ١٩٨٤م وأخيراً د. سهام محمود العراقي تناولت "فلسفة الدين والتربية عند كائط" ١٩٨٠م، لقد طلبت مجلة النهضة النسائية من الشيخ الحكيم أن يكتب عدة مقالات بها. ويخبرنا أنه لم يجد موضوعاً أشرف ولا أجل ولا أكمل من موضوع يفضل تربية الطفل في ميده ويصلحه في طفولته ويصقله في شبابه ويسعده في نشوئه ريزيده كمالاً وجمالاً في سائر أيام حياته، ولم يجد أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألمانى كائط.

ويهدف الشيخ من الترجمة إلى بيان فئدته العملية فى تربية النشء وتعليم المربين كيفية التربية. والعمل فى الحقيقة ليس ترجمة حرفية كاملة للكتاب، بل هو أقرب إلى التلخيص منه إلى الترجمة. ولا يهدف من هذه الإشارة إلى عرض الكتاب أو تلخيص التلخيص، فقط نشير إلى كونه محاولة مبكرة فى نقل أحد النصوص الفلسفية، وهى محاولة يمكن مقارنتها بجهد محمود الخضيرى الذى نقل واحداً من أهم كتب ديكارت وهو "المقال فى المنهج" وهى ترجمة أساسية مزودة بتعليقات وشروح ودراسة نقدية وافية عن مؤسس الفلسفة الحديثة اعتماداً على أمهات المراجع الغربية، وقد صدرت قبل صدور ترجمة طنطاوى جوهرى لكانط، وبمقارنة العاملين يظهر اختلاف الغرض حيث اهتمام الشيخ عملي موجه لجمهور عريض، بينما اهتمام الخضيرى اهتمام علمي معرفي موثق يخاطب المتخصصين قبل مخاطبته للمتقف العام، يقدم منهجاً فى الترجمة من أجل خدمة وفهم التراث الفلسفى العربى بإحياء مصطلحات وبعث لغته، وهذا ما لا نجده لدى الشيخ الحكيم. ومع ذلك فالشيخ فضل المحاولة والاجتهاد والشغف الدائم بالفلسفة؛ مما جعله يتجاوز كتب التراث الصغرى ويتطلع لمعنى الفلسفة الحقيقى كما يطالعه فى كتب الفلسفة، ويقدم لنا درساً فلسفياً حديثاً فى الجامعة المصرية القديمة.

وتأثيرات طنطاوى جوهرى الفلسفية متعددة فى تلاميذه حيث نجد عديد من الدراسات والكتابات الفلسفية فى هذه الفترة تمت من خلال تلاميذه نخص بالذكر منها كتابات محمد لطفى جمعة خاصة: مادية أفلاطون، وتاريخ فلاسفة الإسلام وترجمته لكتاب ميكافيلى الأمير. وقد أشار لطفى جمعة - الذى يستحق دراسة خاصة - إلى أثر طنطاوى جوهرى عليه وكتب عنه فى عدة مواضع من مذكراته نذكر منها : محمد لطفى جمعة وهؤلاء الأعلام^(٥٦)، وكذلك رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفى جمعة^(٥٧).

(٥٦) رابح لطفى جمعة : محمد لطفى جمعة وهؤلاء الأعلام، دار الوزان، القاهرة، ١٩٩١ ص ٩٤-١٠٢.

(٥٧) رابح لطفى جمعة : حوار المفكرين، رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفى جمعة، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠ ص ٧٤-٨٠.

مى زيادة :

الجيل الأول من طلاب الجامعة^(١)

(١)

تتفرد مى زيادة فى تاريخنا الأدبى المعاصر بسمات عديدة تجعل لها مكاناً مميزاً فى تاريخ الأدب العربى الحديث. ولما تنحصر تلك السمات فى كونها فتاة اقتحمت عالمها، كائن قاصراً حتى تلك اللحظة على الرجال، وبرزت فى عثم الصحافة والأدب. وكان لها صلتونها الذى ارتداه غالبية أدباء وكتاب عصرها بن وبعض علماء العرب فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، ذلك المنتهى الذى صور وكأنه جزيرة حضارية فى صحراء مجنبة تارة، أو باعتباره قصر فخذ فى قرية كبيرة بئسة هى مصر، بينما كان فى حقيقته صورة أخرى لما نجده لدى مدرسة لطفى السيد والتي أقامها فى فصول جريدة السياسة، والتي أخرجت لنا طه حسين ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبدالرازق ومى نفسها، أو ما نجده فى الجامعة الأهلية الوليدة. والتي كانت مى أيضاً من طلابها النابيين.

لقد ارتبطت مى زيادة التى قدمت من لبنان مع والدها إلى القاهرة وقد كان للمثقفين الشوام بالقاهرة فى مطلع القرن دور ما فى الثقافة والصحافة المصرية، ويختلف إسهام كل منهم حسب طبيعة وميول الصحيفة التى يعمل بها، أو قل حسب القوى التى تعبر عنها تلك الصحيفة. أقول ارتبطت مى ووالدها صاحب جريدة المحروسة وللأسم مصريته الصميمية بقوى البرجوازية المصرية الناهضة وجناحها الليبرالى الذى قاد الثورة الوطنية فى ١٩١٩م والذى قام بحركة تنوير عامة تمثلت فى إقامة الجامعة المصرية وإشاعة نوع من الثقافة العقلانية الجديدة عن طريق كثير من الصحف الحرة^(٢).

^(١) نشرت على حنين فى مجلة أنب ونقد ١١-١٨ بعنوان مى زيادة قراءة فى كتابها الفلسفية. وفى دراسات عربية، بيروت، العدد ١١/١٢ السنة الحادية والثلاثون، سبتمبر-أكتوبر، ١٩٩٥، ص ٦٥-٩١

(١) يمكن أن نستقى كثيراً من عناصر تاريخنا الفكرى المعاصر: أعلامه، قضايا، صراعاته من داخل النوريات بالإضافة للكتب وقد أنت الصحافة العربية دوراً هاماً للمثقف العربى فى بداية القرن ونخص بالتحديد جهود كل من مجلة المقتطف والهنال والعصور ومجلة الحديث الحلبية وغيرها كالرسالة والثقافة والأديب والأدب.

وهنا وهناك كانت مي زيادة...، يرتقى اسمها في ازدهار في كل المواقع: تكتب في المحروسة، وفي المقتطف. تخطب في الجامعة وقاعة وست هول، تجوب المنتديات الثقافية والفكرية تتحدث عن الإخاء والمساواة، تدعو للتمسك وتسيّد باللغة العربية، وفضلها في صالونها الأدبي المميز، وفي حوارها ونقاشها في كل لقاء، في ظل الحركة الوطنية التي تشمل مصر كلها والتي كانت مي تعترف دواما بفضل هذه النهضة الوطنية العامة عليها وعلى أدبها. تقول في حديثها إلى طاهر الطناحي كما يقص علينا في "أطياف من حياة مي"، "وفي خلال الحرب العالمية الأولى التحقت بالجامعة المصرية القديمة فكانت أدرس بها تاريخ الفلسفة العامة. وتاريخ الفلسفة العربية وعلم الأخلاق على المستشرق الأسباني الكونت دي جالارزا^(٢) وتاريخ الآداب العربية على الشيخ محمد المهدي، وتاريخ الدول الإسلامية للشيخ محمد الخضري .. وهنا كانت يقطي الأدبية الصحيحة والخلق الجديد الذي أمدتني تلك الحركة بروحه".

وتؤكد على هذا التأثير مرة ثانية بقولها : "أستطيع أن أقول أن أهم ما أثر في مجرى حياتي ككاتبة ثلاثة أشياء: أولاً: النظر إلى جمال الطبيعة، ثانياً : القرآن الكريم بفصاحته وبلاغته الرائعة^(٣) ثالثاً : الحركة الوطنية التي لولاها ما بلغت هذه السرعة في التطور الفكري"^(٤).. كانت كاتبة أدبية وشاعرة إلى حد ما^(٥) كما يعلم كثير من المطلعين على كتاباتها وآثارها.. وكانت فيلسوفة وتلك ناحية هامة في حياة مي ناحية مجهولة نميط عنها اللثام في بحثنا هذا.

(٢) قامت الدراسة في الجامعة المصرية على جهود أساتذة مصريين ومستشرقين وبالنسبة للفلسفة فقد تولى تدريسها من الأساتذة كل من : سانتيلانا المستشرق الإيطالي وسلطان بك محمد ١٩٠٩/١٩١٠ ثم ماسينيون الفرنسي والشيخ طنطاوي جوهري ١٩١٢/١٩١٣ وتوقف تدريسها بعد ذلك حتى جاء الكونت دي جالارزا - وكان محامياً يعمل بالمحاكم المختلطة بمصر وتولى تدريس مانتى الفلسفة العربية والأخلاق. وتاريخ الفلسفة واستمر في هذا العمل مدة طويلة منذ العام الدراسي ١٩١٤/١٩١٥. وقد أخذت عنه "مي" دروسها في الفلسفة في هذه الفترة.

(٣) طاهر الطناحي : أطياف من حياة مي، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٧٤. "وقد استفادت مي من أحمد لطفى الذي كان يعلمها القرآن قراءة وتلاوة".

(٤) المصدر السابق ص ١٣.

(٥) أصدرت مي ديوان واحدا بالفرنسية ١٩١١. ولم تكتب أو بمعنى أدق لم تجيد كتابة الشعر بالعربية وكانت إسهاماتها النثرية وليس الشعر هو أهم ما قدمته للأدب العربي الحديث.

(٢)

وكانت مي من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ولا يذكر لنا التاريخ القريب أسماء من درس منهن في الجامعة، وقد كن بالطبع قلة في ذلك العهد. لكن مي كانت من هؤلاء القلة اللاتي تركت عليهن الجامعة بصمات وبصمات. لقد كانت طالبة مميزة كما يقص علينا واحد من أبرز طلاب هذه الجامعة وهو الدكتور زكي مبارك، الذي كان واحداً من سبعة نالوا درجة الدكتوراه من الجامعة القديمة في الفلسفة وكانت مي منافسة قوية له، كما يخبرنا هو في مجلة "صوت المرأة" في عدد خاص "بمي" بعنوان عروس الأدب يقول: "ثم تجيء عروس الأدب النسائي في هذا الجيل، وهي فتاة أعرفها جيداً فقد كانت رفيقتي في الدرس، وزميلتي في طلب الأدب، والفلسفة بالجامعة المصرية..". لقد كانت مي منافسة خطيرة كما يظهر من نفس المقال الذي يكرر فيه عنها.. "وكان لي بالجامعة المصرية زميلة تنافسني منافسة عنيفة"^(٦).

ونستوقف قليلاً داخل الجامعة مع "مي" التي تدرس الفلسفة، والتي تعطي لنا وصفاً لفتيات الجامعة في هذا العهد كما كانت معهن فتقول: "كنا نجتمع هناك كمؤتمر دولي السّام لعقد الهدنة وتقرير شروط الصلح أو كمؤتمر نسائي غرضه المطالبة بحقوقه والمجاهرة بمبادئه، على أن الأحاديث الدائرة بيننا لم تكن لتدل على شيء من ذلك لأنها كانت مقتصرة على أخبار الكونسرتات والسينما والأزياء وأشكال البرانيط الحديثة. وكان يتخلل هذه الثروة النسائية المحضنة ضحك طويل "يدب دبيبه".. في كل موضوع تجاذبت أطرافه فتاتان. فكيف إذا صار ضجة فتيات كثيرات".. ومن عجائب الحديث النسائي أن السيدات إما يصغين جميعاً ولا تتكلم منهن واحدة، وهذا أندر من النادر. وأما يتكلمن جميعاً في آن واحد ولا تصغي منهن واحدة"^(٧).

لقد كانت تختلف هي عن هؤلاء، وكان لها تميزها داخل الجامعة ولها دورها كما أشارت إلى ذلك السيدة هدى شعراوي رائدة النهضة النسائية الحديثة في

(٦) د. زكي مبارك: مجلة صوت المرأة القاهرية، ديسمبر، ١٩٤٩، ص ٢٦.

(٧) مي زيادة: "وصف غرفة في مكتبة" مجلة المقتطف مجلد ٥٣ عام ١٩١٨، ص ٤٦٥.

مصر التى تذكر فى حفل تأبين مى أنه: 'فى شهر إبريل سنة ١٩١٤ نظمنا سلسلة محاضرات للسيدات فى الجامعة القديمة وبينما كنت أغادر القاعة، عقب إلقاء المحاضرة ألقى فتاة لفتت نظرى برشاقة حركتها.. استوقفتنى تلك الفتاة قائلة.. سيدتى هذى: أنا معجبة بمشروعك، مقدرة لمجهودك لذلك أضع نفسى تحت تصرفك، لا تظنى صغيرة لا أستطيع معاونتك. أنا كاتبة وشاعرة. وأنا أكتب فى الصحف والمجلات أنا "مى" لا بد أنك قرأت شيئاً لى ألا تعرفيننى؟^(٨)

لقد كان يعرفها كل زملائها فى الجامعة يقول أشهر طالب ومدرس وعميد للجامعة ولالأدب العربى: "لقد عرفت مى" سنة قبل الحرب الكبرى وعرفتني فى الجامعة المصرية القديمة فى حفل كان يقام لصديقنا الأستاذ خليل مطران، وكانت تتحدث فيه إلى الجامعات لأول مرة فيما أظن وسمعنا نحن طلاب الجامعة لأول مرة فى تاريخنا أيضاً صوت فتاة تتحدث إلى الجماهير وكان صوتاً عذياً لا يكاد يبلغ الأذن حتى يصل إلى القلب وتعلقت النفس بهذا الصوت وامتدأت القلوب بصاحبته فى أحاديث أولئك الشبان عندما كانوا يتحدثون بعد أن انصرفنا عن المحفل. واعتذر لصديقنا الأستاذ مطران فأقول لعل هؤلاء الشبان من طلاب الجامعة قد تحدثوا بعد الحفل عن مى بأكثر مما تحدثوا عنه هو^(٩).

ويؤكد طه حسين على صورة "مى" طالبة الجامعة الجادة يقول: "وأعود إلى مصر فأراها طالبة فى الجامعة المصرية تختلف إلى الدروس مهما يكن أصحابها ومما تكن موضوعاتها ومنذ ذلك الحين لم أراها إلا مشغلة بالعلم طالبة له فى بيتها، وفى الجامعة وفى كل المظان التى كان العلم يطلب فيها، ثم مسافرة إلى أوربا إذا سمحت لها الفرصة لتسمع العلم فى سويسرا أو فرنسا أو إيطاليا وغيرها"^(١٠).

والسمة الهامة فى تكوين شخصية "مى" والتى يؤكد عليها طه حسين بالإضافة لتأسيسها لأول مرة فى تاريخنا المعاصر الصالون الذى استوفت فيه الحياة الأدبية المشتركة بين الرجال والنساء بعد أن انقضت عصور بغداد والأندلس

(٨) هدى شعراوى: تأبين مى زيادة، الاتحاد النسائى المصرى، خاص ص ١٦.

(٩) د. طه حسين: أثر مى فى الأدب. حفل تأبينها ص ٢٣-٢٤.

(١٠) المصدر السابق ص ٢٢.

هى للفلسف والتفكير العقلانى يقول: "والشئ الثانى الذى أسجله هو أن "مى" قد تأثرت كما تأثرنا نحن فى شبابتنا بحادث بسيط فى نفسه كل انبساطة ولكنه بعيد الأثر فى حياة كثير من جيلنا هذا الحادث هو محاضرة ألقاها أستاذنا أحمد لطفى السيد فى نادى المدارس العليا عن أبى العلاء، وما أكثر الذين سمعوا هذه المحاضرة وما أكثر الذين فكروا فيها ولكن هناك قوماً سمعوها وسمعوا الحديث عنها فلم ينقض تفكيرهم فيها حتى أخذوا أبى العلاء على أنه موضوع يصح أن يفكروا فيه، من هؤلاء (مى). فقد أخذت أبى العلاء الذى أظهره لطفى باشا لجيلنا على أنه شئ يجب أن يفكر فيه، فكرت فيه عملت على تتبع ما كان يكتب عن أبى العلاء، وما لقيتها ألا تتحدث فى فلسفته وتساؤله وفى عزلته" (١١).

وبالطبع يمكن تفسير قول طه حسين هذا بأنه تأكيد على فعل التفكير نفسه وليس مجرد موضوع التفكير (الظاهرى) ألا وهو أبو العلاء.. ولكن ذلك الاتجاه العقلانى الذى بدأ بأستاذ الجيل ثم ظهر فى دراسات عميد الأدب العربى الأدبية وتبلور فى كتابات مى الفلسفية تلك الكتابات التى تمثل جانباً هاماً فى حياة وتفكير "تابغة الشرق". إن هذا الجانب الذى مسه برفق طه حسين هو الذى أبصره عن كذب واحد من أهم العقول الجادة وصاحب النظرة العلمية الثاقبة وهو سلامة موسى محرر المجلة الجديدة، وصاحب المؤلفات التى شكلت عقلية جيل من المثقفين المصريين فى هذه الفقرة، الذى يصفها "بالأدبية الحرة" يقول: "كنت أقعد إلى "مى" ونأخذ فى الحديث عن الآداب أو الاجتماع أتعجب من قوة تفكيرها وإيرازها للمعانى الدقيقة والآراء الجريئة التى لم يكن أحد من قرائها يدرى أنها تؤمن بها أو تفكر فيها. فقد كانت فى جميع مؤلفاتها تبدو (ظاهرياً) وديعة يقطر الحنان من قلمها تتجنب الزوايا الحادة وتسلك الطريق المستقيم ولا تحرف عن القواعد السنية فى الأدب والاجتماع" (١٢).

وقد كانت اهتمامات مى الفلسفية العلمية واضحة لدى معاصريها يتبينها المثقف الواعى، فبالإضافة لشهادة كل من طه حسين وسلامة، يبين الأستاذ محمود يوسف أنها "كانت تتفرد بأسلوب يجمع إلى الرشاقة دقة البحث والاستقراء وصحة

(١١) نفس المصنر ص ٢٤.

(١٢) سلامة موسى : المجلة الجديدة "الأدبية الحرة".

التعليل والتدليل والاستنتاج. وكان أسلوبها يمت بصلة وثيقة إلى الرصانة ونبوءة
العلمي شأن أولئك الذين انقطعوا للدرس ووهبوا أنفسهم للعلم، وكانت مي في كثير
من أبحاثها تنحو منحى الفلاسفة في كتابتها وتفكيرها بتأثير تعمقها في دراساتها
الفلسفية والأدبية والإحصائية. ولها كلمات وآراء تعد أفكاراً حنيئة وتصح أن
تكون رؤوساً لنواح من التفكير جعلتها بحق من أعلام الثقافة ومن قادة الرأي في
العالم العربي^(١٣).

"من" و"إلى" "مي" كتبت كثيراً من الرسائل التي تقدم لنا صورة واضحة عن
الحياة الأدبية والثقافية في مصر. بما فيها من الحقائق التي قد لا نجدها في الكتب.
كتب إليها العقاد وأنطون الجميل وجبران ومطران ولطفى السيد وكثيرون كتابات
تفصح عن اهتمامات هؤلاء الأعلام وقراءاتهم وفيما يفكرون فيصح أن تتجاوز هذه
الرسائل الجانب الشخصي لأصحابها لتكون مصادراً للحياة الفكرية. كتب إليها
أنطون الجميل في ١٥ إبريل ١٩١٥ بعد أن قرأ مقال من يومياتها بجريدة
المحرسة عنوانه "غرفة في المكتبة" وكانت مي وقتئذ تتردد على الجامعة
المصرية للدراسة فكتبت عن غرفة مكتبتها ووصفتها أبدع وصف أعجب به أنطون
الجميل فأرسل يقول: قرأت اليوم ما كتبت في "يوميات فتاة" عما جال في صدرك
من العواطف أثناء تلك الدقائق الوجيزة التي قضيتها بين صور مشاهير الكتاب في
إحدى غرف الجامعة المصرية. وتلوت على مهل كمن يتلو صلاة أو يترنم
بأنشودة، ما أوحى إليك من الهام: منظر أمراء الفكر مصورين على الجدران من
ديكارت وكورنيل وراسين وموليير وفولتير وهوجو.

ما أجمل هؤلاء الرجال بل أنصاف الآلهة تذيب مفاخرهم بعد أجيال فتاة
شاعرة، وتمجد أرواحهم بلغة لم يعرفوا منها إلا الاسم، وليدة جبل الزيتون وربيبه
جبل الأرز تشر مآثر عظماء أبناء السين بلغة سكان المضارب.

فماذا قالت عن الجامعة وعن (غرفة مكتبها)؟ وماذا كتبت حتى يتوقف
أنطون الجميل محرر الأهرام ليشتد بها ويبتى عليها "من البداية نقول أن الجامعة
بالنسبة لمي ليست فقط مكاناً للدراسة، بلا هي منهبط للوحي وفكرة للتأمل وعليها

(١٣) طاهر الطناحي : المصدر السابق ص ٤٥.

عقدت آمال كبار تتحدث عنها. كأنها تتحدث بلسان الأمة المصرية وهى تقول "يقال أن العالم نحو ثلثمائة جامعة (١٩١٥). ولكن الجامعة المصرية أحدث هذه الجامعات.. أنها مفتوحة للجميع ولا يقلل من فضلها حدائث سنها. أن كل صغير مستودع آمال كبيرة لأن له قابلية النمو والتأثر.. ليست الجامعة ينبوع علم وأدب لطلبتها وطلباتها فحسب بل هى مهبط وحى لى حين أبلغها قبل ابتداء الدرس الذى ابتغى حضوره بدقائق اقضيها بالانتظار والتأمل".

وتصف لنا تأملاتها فى غرفة المكتبة وكأنها تقدم لنا تحليلاً لأعمال وشخصيات الكتاب والمفكرين الذين تزين صورهم جدران هذه الغرفة تقول: "أنا الآن فى غرفة صغيرة تابعة لمكتبة الجامعة وليس فى هذه الغرفة من الكتب إلا ثلاثة أجهل أسمها ولغتها لأنها خفيت تحت كتاب رابع من تأليف مارمونيل وهو أديب فرنساوى لم يتفوق فى موضوع من الموضوعات الكثيرة التى عالجها بل اكتفى بالإجادة فيها جميعاً إجادة معتدلة تاركاً البراعة والتفوق لأستاذيه الكبارين فولتير وروسو الذى حاول تكوين مجتمع جديد بقلمه القادر البليغ والذى كافح القيود الدهرية برأس قلمه الذى لم يكد يلمس القرطاس لرشاقتة وخفته حتى نفذ كالسهم إلى أعماق الأفكار فابتسمت لذلك الفوز شفتاه وكانت تلك البسمة الخالدة فجر الحرية المنبثق من ليل العبودية الأليم .. هذه هى التى وصفها سلامة موسى تضيف "كلما رأيتنى وحدى فى هذه الغرفة شعرت بأن فى وجوها روحاً هى مجموع أرواح النوابغ الحاضرين هنا برسومهم وخلاصة الأفكار المطلة من أحداقهم.

ولكن لنتابع سيرنا فى الغرفة.. فى منتصف الجدار إلى اليمين صورة هوجو فى شيخوخته ويده تحمل جبهته المثقلة بالأفكار العظيمة... وإلى شمال هوجو أرى الفيلسوف ديكارت الذى قال فولتير فى وصفه أنه جعل العميان يبصرون لأنه بين للقرن الخامس عشر أغلاط القرون الخاليات وجمع خلاصة تعاليمه فى جملة واحدة: "لتبلغ الحقيقة يجب أن تتسنى مرة فى حياتك جميع الآراء والاعتقادات التى شبيت عليها ثم تقيم أسساً جديدة لآراء واعتقادات شخصية.

وتستدرك "مى" كأنها تفجر موضوع من أهم موضوعات الفلسفة وهى تهتف "سبحان الله! إلى شمال ديكارت أرى بوسويه^(١٤) ترى ماذا يقول ديكارت لبوسويه فى ساعات الوحدة وبماذا يجيبه الأسقف؟ ليست لى سبيل إلى التجرد من جسدى حيناً؟ لأسمع محاوراتهما ولو مرة واحدة لأعلم كيف يتناقش الدين والعلم فى عالم الأرواح!

على يمين هوجر موليير الشاعر المنتقد المضحك الذى ملأ تأليفه تحت لهجة الاستخفاف والظرف والتنكيت انتقادات اجتماعية وعلمية ودينية.. وعلى يمين موليير وجه نحيف جذاب يعبر عن شخصية عبقرية من هذا؟ .. تقول مى .. "لو نسى مصورك كتابة اسمك تحت رسمك. لو درست آثار فكرك وعلمك وانتقاداتك وطمس الزمان كل ما أيده قلمك. لو أكلت النار وجهك غير مبقية إلا على شفثيك لعرفتاك يا فولتير) يالفمك من فم هائل فى كلامه هائل فى بسمته هائل فى سكوته حتى فى سكوت الصور.

وعلى الجدار المقابل لجدار فولتير صورة فينلون مؤلف كتاب "تليماك" المملوء بالانتقاد الدقيق الخفى لحكومة لويس الرابع عشر وللمك العظيم نفسه". تلك هى الصور التى أشارت إليها مى وعلفت عليها ووجدت فى أصحابها من أدباء وفلاسفة صورة أصحاب الاستتارة والتحرر العقلى والاجتماعى. لم تلهم هذه الصور أسماء الروايات والمؤلفات ولا موضوعات كتاباتهم مسرحية كانت أو أدبية بل كانت انطباعاتها عنهم تدور حول نقدهم الاجتماعى هكذا رأت ديكارت وموليير وفولتير.

تلك هى تأملات مى فى "غرفة المكتبة" فى الجامعة المصرية. ولا شك أنها كانت بين المبرزين من طلابها ولا ريب أنه كان لها مكانة رفيعة فى نفوس زملائها بدليل أنهم انتدبوها لتمثيلهم فى إلقاء خطبة باللغة الفرنسية فى تكريم استاذ الفلسفة الكونت دى جلارزا فى الحفلة التى أقاموها له مساء ١٣ أبريل سنة ١٩١٧ فى حديقة فندق شبرد بمناسبة انتهائه من تدريسهم الفلسفة عند اليونان^(١٥). ولم

(١٤) مى زيادة : غرفة فى المكتبة. المصدر السابق.

(١٥) درس جلارزا مادتى : الفلسفة العربية والأخلاق كما درس مادة الفلسفة العامة وقد نشر كتابيه فى المادة الأولى وحصلنا على مخطوطاته فى تاريخ الفلسفة اليونانية، الجزء الخاص

يتردد أساتذته الجامعة وطلابها فى تكليفها بإلقاء خطبة وداع الشيخ محمد الخضرى أستاذ تاريخ الأمم الإسلامية والشيخ محمد المهدي أستاذ تاريخ الآداب العربية فى الحفلة التى أقيمت فى فندق شبرد فى آخر كانون الثانى ١٩١٨.

ترى ماذا قالت أمام أستاذ الفلسفة المستشرق الأسباني "جلازا" وذلك الجمع المحتشد فى فندق شبرد من المفكرين المصريين وبينهم سفير أسبانيا وقنصلها فى القاهرة دون كريستوبال فالين، ومسيو دى كاريوس أن مى تبدأ حديثها بقول الفرنسيين أن أسبانيا لم تبعث إليهم إلا بملكات صالحات. أما نحن أيها السادة، فقد عرفنا أسبانيا وقد أعجبنا بها. عرفناها بمن أعطتهم من بنيتها إلى العالم الرومانى من فلاسفة وفقهاء وخطباء وأباطرة. عرفناها بآدابها وفنونها وبلغتها الموسيقية العذبة.. إلا أن لأسبانيا حسنة خصيصة علينا نحن طلبة الجامعة المصرية لأنها أعطتنا أستاذاً من أمثل بنيتها وهى حسنة لا تقابل إلا بجميع الثناء. فلتحى إذا أسبانيا الكريمة الجميلة فى شخص أستاذنا الأسباني^(١٦).

أنها تتحدث بمرارة النفس المثقلة بهوم الجهل والتخلف مشبهة تاريخنا فى بداية القرن العشرين بالقرون الوسطى فى حديثها عن البعث العتيد وهى تحيى أستاذها قائلة : "أيها السادة، تاريخ القرون الوسطى الذى انتهى فى أوربا بابتداء القرن الخامس عشر يكاد يمتد عندنا إلى أواخر القرن التاسع عشر.. أليست هذه السنوات الأولى من القرن العشرين أشبه شىء بعهد القرون الوسطى نظراً إلى حالة العامة؟.. الشعب هنا مستودع ظلام وجهل ترتع فى ربوعه الخرافات والشقاء ولا أظن أن أما ينقصنا هو اختراع الطباعة لندخل أشعة الفكر مع الكتاب إلى تلك النفوس النائمة. ولكن ننتظر التعليم الإجبارى، ننتظر عمل المدارس الابتدائية منها والعليا ننتظر الوقت أبا العجائب، ننتظر زيادة غيرة (وحماس) فى الرؤوس

بصغار الأفلاطونيين ويظل جزء أول سابق على هذا الجزء مفقود نحاول الحصول عليه لتكتمل مؤلفات جلازا. الذى يعد من أهم مدرسى الفلسفة بالجامعة الأهلية مع سنتيلانا وماسينيون. والمقتطف السابق من مقالها البعث العتيد بالمقتطف مجلد ٥٥ عام ١٩١٨ ص ١٢٩ ثم نشرت فى كتابها "كلمات وإشارات".

(١٦) المقتطف ١٩١٨ ص ١٣١.

المفكرة، وزيادة تحفز فى الهمم الناهضة، لنسير فى طريق فوز ميمون إلى عهد جديد يخرجنا من ليل القرون الوسطى إلى نهار البعث العتيد.

اشتهر أحد الرومان بكلمة ردها سنوات طويلة وهى: "قلنهدم قرطاجنة" وفى نفس الفئة الراقية عندنا أمنية ثابتة وهى "قلنهدم الجهل" وإنما نهدم المدائن بقنابل المدافع، وأما الجهل فظلام، والظلام لا يهدم إلا بتغلب النور.

النور!.. النور! نريد دوماً وفى كل مكان! نريد أن نعرف ذل العبودية، كى ندرك عز الحرية! نريد أن نكسر قيود الأرقام كى نقيد ذواتنا اختياراً بواجبات سامية. نحن نعلم أن قيود الحرية أوفر من قيود الظلم عدداً، وأرق نوعاً وأواع وطأة، ولكن فى قيود الظلم إذلالاً يسحق الشخصية هابطاً بالإنسان إلى تحت درجة الإنسان، وفى قيود الحرية عزة تعلو بالمرء إلى قمة العظمة فتصيره إنساناً كاملاً يقوى على النظر ملياً فى وجه الإنسانية المجاهدة قائلاً : أنا أبنيك وقد صيرنى جهادى أهلاً لهذه النبوة المقدسة.

إن مى هنا لا تسنق عبارات أدبية ولا تصنع من الكلمات شعراً وأدباً إنها تحدد فكرة الجامعة فى عقول مفكرى مصر وأملهم فى بعث (علمى جديد) أنها تبصر التقدم فى نهضة تعقب عصورنا الوسطى وتقف مع طبقتها البورجوازية الناهضة فى قمة لحظة الاستعداد للاستتارة المرتقبة كما تعبر عن ذلك أفكارها فى خطبة ١٣ إبريل ١٩١٧ وهى تخاطب "جلارزا" قائلة: أيها الأستاذ الكريم.. نحن جزء من الفئة التى ذكرنا. ولقد صدق فينا مثل أهل "اليوجا" الهندية القائل : "إذا استعد التلميذ جاء الأستاذ". ساعة تقف نفوسنا حائرة عند أبواب المستقبل نتجاذبها عوامل الشك والرجاء فتدفعها حيناً وتحجمها حيناً وفى هذه الساعة الخطيرة من حياتنا الأدبية نراك عاملاً يدا بيد مع أساتذة جامعتنا الأفاضل ومع نفوس غيرة أخرى تعمل لنهضتنا. ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

وهناك فى قاعة الدرس الصغيرة حيث يدخل شفق المساء على عجل، وتسرج المصابيح سريعاً، كما استحضرت اشارتك الواسعة نوابغ الأجيال بتوقد عطاردى، وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين

باسطاً أقوالهم مفنداً آراءهم شارحاً ما لامس منها الإعجاز ملخصاً نقد الناقدین فأتيا بالنقد عليها جميعاً. ذلك بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية قد تكون انتهت إلى الأسباب كارث شيشرونى.

وبيننا بيانك يزيج حجباً ضربين بين المعانى والأفهام إذا بالنفوس منا تشب مطلات على آفاق جديدة. فيلحقنا عطش العلم، وتأخذنا رغبة السؤال.. وروحك الكبيرة العالية منهل نور وحكمة كلما استقينا منها معرفة وضياء زادت تدفقاً وتدفقت سخية، ودیعة، صافية، يتألق فى تموجها حب العلم وحب الكمال.

نراك منحنيّاً على كتب كثيرة تتصاعد من صفحاتها صور الحياة وخیالات اللانهاية. تقابل بين لغات قديمة ولغات حديثة، وتقارن بين أسلوب وأسلوب وتعبير وتعبير، لتنقل إلى لغة العرب حكمة شقيقتها فى المجد والقدم ومناظريتها فى الفصاحة والفن: الأغريقية واللاتينية. لكنها على شهرتهما لم تنتشر انتشارها. ارتفعتا حيناً إلى أوج الحياة والعظمة ولم يكن أن هبطت كل منهما مع مدينتها. أما أختهما الثالثة لغة مكة والحجاز والعراق،، فلها الغلبة ولها البقاء ولا يزيد لها الدهور إلا فتوة وجمالاً لأن لغة القرآن لغة خالدة^(١٧).

واللغة التى أحببتها وأنزلتها من علمك الواسع منزل الكرامة حتى تملك أعنة الكلام فيها سوف تجازيك جميلاً وسوف تحفظ تعاليمك بين كنوزها الغاليات، وسوف تفتح كتابها الذهبى لك وتضم اسمك إلى أسماء أبنائها الخالدين.

عاش الكونت دى جالازا. عاشت الجامعة المصرية. عاشت نهضتنا الحديثة^(١٨).

إن مى التى اختيرت لتلقى كلمة طلاب الجامعة أمام أستاذ الفلسفة اختيرت لكونها فيلسوفة تنتقل كما ظهر فى تحيتها الأخيرة من الأستاذ إلى الجامعة إلى نهضة مصر الحديثة ونرى فى الجامعة نوراً يهدم الظلام بالعلم والعقل.

(١٧) المصدر السابق ص ١٣١.

(١٨) نفس المصدر السابق.

أن نبوغ "مى" وازدهارها الأدبى يرجع كما أشارت مى إلى الحركة الوطنية المصرية (البورجوازية) خاصة فى جانبها العقلانى، الذى ظهر فى الكتابات الصحفية الحرة وفيما كانت تشعه الجامعة القديمة من إشعاعات علمية تتجاوز جدران قاعات الدرس. وقد أشرنا إلى تلقيها دروس الفلسفة فى الجامعة وإلى تأثرها بعقلانية أحمد لطفى السيد واهتمامها الدائم بالفكر الفلسفى. وقد سرى هذا الاهتمام بالفلسفة فى كل كيان مى - أبصره سلامة موسى فى أحاديثها الخاصة وأدركه طه حسين فى سلوكها العام ويمكن لنا أن نتتبعه فيما ألقته من خطب وخطته من مقالات وسوف نعرض فى الفقرة التالية ما وجدنا وسط السطور التى كتبتها مى فى خطبها ومقالاتها ثم فى فقرات تالية نبين ونحلل الكتابات الفلسفية المجهولة لمى.

اهتمت مى زيادة بقضية المرأة اهتماماً كبيراً ظهر فى تعاونها مع رائدة الحركة النسائية هدى شعراوى وفى كتابيها الهامين عن باحثة البادية وعائشة التيمورية كذلك فى خطبتها الشهيرة عن "المرأة والتمدن" فى النادى الشرقى بالقاهرة فى إبريل ١٩١٤. "نادى شرقى يزينه حضور شوقيون. إن نفس الشرقية تهتز طرباً لهذا الموقف، وسأتكلم بصراحة وثقة كأنى الطفلة الأولى من عائلة كبيرة ذات لطف وتسامح. طفلة تتكلم بلا خوف ولا وجل مستسلمة لرعاية من حولها، مستبشرة بدلائل الانتباه البادية فى انتظارهم وابتسامة التشجيع المرتسمة على شفاهم".

وتحدد قضيتها بقولها "تاريخ المرأة استشهد طويل أليم، ومن أغرب الغرائب أنها لم تجد لها فى القدم صديقاً ولا بصيراً .. لكنى أرى الأمر عجباً بل فظيلاً من رجال نحسبهم نوابغ زمانهم وقادة أفكار العالم. لم يذكر شعراء اللاتين من المرأة إلا جمال جسدها، وشعراء اليونان: اسخيلوس وأوربيدس وغيرهما يسمونها - ببساطة كلية - "بلىة العالم". أما الفلاسفة فاكتفى بأن أذكر هنا كبيرهم أفلاطون الإلهى، الذى يعتبره تاريخ الفكر أمة بأسرها، أفلاطون ذا الأحلام الغامضة والمبادئ السامية الذى لم يترك موضوع إصلاح سياسى أو أدبى إلا

عالجه رغبة فى إسعاد العالم — أفلاطون لم يفكر قط فى تحسين حالة المرأة ولم يهتم بدرس أخلاقها واستكشاف درجتها العقلية والاستعدادية^(١٩).

ماذا أقول! إن أفلاطون هذا قضى حياته أسفاً لأنه ابن المرأة وكان يصرح بازدرائه بأمه، ويعتقد أن من كان جباناً من الرجال فى هذا العالم فعند ولادته مرة أخرى تتقمص روحه فى جسد حيوان أو جسد امرأة .. وما علم أفلاطون أن امرأة ستعلم الفلسفة الأفلاطونية الجديدة فى "مدرسة الإسكندرية" وأن تلك المرأة لا يمنعها شبابها الغض وجمالها الرائع أن تكون أعلم علماء عصرها. تلك هى الفتاة هيبيثيا ابنة ثيونوس الرياضى الشهير، التى قتلت رجماً فى شوارع الإسكندرية فى أوائل القرن الرابع، فذهبت شهيدة علمها وأخلاصها ورغبتها فى أشهر التعاليم الأفلاطونية الجديدة^(٢٠).

ويتبين من ذكرها لموقف الفلاسفة — وقد اكتفت من بينهم بأفلاطون — مدى إمامها الكبير بتاريخ الفلسفة اليونانية وقد تلقت دروسها على جلازرا بالجامعة. وإن كان يجب عليها فى هذا الموضوع تناول موقف سقراط وهو أكثر من أفلاطون تعبيراً على الخط من قدر المرأة، إلا أن الربط بين كل من سقراط وأفلاطون فى تاريخ الفلسفة يجعل كثيراً من الكتاب يورد آراء أحدهما على أنها للآخر. وصورة أفلاطون عندها تعبيراً عما تعتقد فى الفيلسوف، ليس باعتباره مفكراً ميتافيزيقياً تاملياً بعيداً عن مشاكل واقعه الاجتماعى ولكن باعتباره ذا موقف اجتماعى فأفلاطون عندها "لم يترك موضوع إصلاح سياسى أو أدبى إلا عالجه رغبة فى إسعاد العالم — إلا أن نقيصته فى رأيها أنه "لم يفكر فى تحسين حال المرأة ولم يهتم بدرس أخلاقها، وربما يكون هذا موقف سقراط. وكان يمكنها الاستشهاد بما قدم أفلاطون فى جمهوريته من تصور "شيوعى" للمال والنساء، فى هذا التصور الذى ترفضه المذاهب الاشتراكية الحديثة يجعل من المرأة ملكاً مشاعاً لأفضل رجال المجتمع. وبالطبع هذا تصور ترفضه معنا مى.

(١٩) مى زيادة : المرأة والتمدن. خطبة بالنادى الشرقى بالقاهرة ٢٣ أبريل ١٩١٤ نشرت بالمجلد ٤٤ من المقتطف ١٩١٤، ص ٥٤٣ وما بعد وكذلك بكتاب "كلمات وإشارات".

(٢٠) مى : المصدر السابق.

وبعد أن تبين مى موقف المسيحية والإسلام الذى سوى بين الرجل والمرأة ترى أن النهضة النسائية تمتد يومياً فى أقاصى المسكونة إلا أنها تعرض لموقف فولتير — وهى تكن لكتاباتة احتراماً وإعجاباً — وتعجب من رأيه فى المرأة "وكم قال فولتير أن فكرها سريع العطب وأنه يتحطم تحطيماً إذا حاول استفهام ناموس علمى. غريب أن يقول فولتير هذا القول وهو الذى استعان بامرأة على فهم كتابات نيوتن، وهى صديقه مدام دى شاتليه معربه (مفرنسة) كتاب نيوتن فى ناموس الجاذبية" (٢١).

فى حفلة النادى الشرقى تحدثت مى عن التمدن ودور المرأة مستشهدة بسير وآراء أعلام الفلسفة والأدب امثال سقراط وأفلاطون وبترارك ودانتى وشكسبير وكورناى ويوسويه وليبنتز وأغلب هؤلاء كانوا مجهولين إلى حد ما لقراء العربية فى تلك الأيام. ويتضح ثقافة مى واهتماماتها الفلسفية فى الخطبة التى ألقتها فى حفل فندق كونتتال فى القاهرة مساء الجمعة ٢٨ من إبريل ١٩١٦ احتفالاً بمرور مائة عام على إنشاء مطبعة المعارف ووقفت فى مى تتحدث تحت عنوان "العجائب الثلاث" عن الكلمة والحرف والمطبعة فإذا بها تحيط الحاضرين بمعلومات فى الفلسفة والتاريخ والفنون تربط بينها ببراعة فى سياق مشوق جامعة أسطورة "قدموس" بمناقشات ديمقراطيس وهراقليطس وعصرى ديمقراطيس ورينان.

تبدأ خطبتها بكلمة لبسكال — الفيلسوف الفرنسى — ثم تتحدث عن الكلمة والكلام وتعرض آراء الفلاسفة فيها تقول: إن سادتنا الفلاسفة جعلوا من هذه المسألة (الكلام) موضوع مناقشات شتى بدأت فى القرن الخامس قبل المسيح مع "ديمقراطيس" الذى كان يضحك دواماً من الجنون الإنسانى "هيراقليطس" الذى كان يبكى حزناً على هذا ولم تنته مع رينان الذى كان يكتفى بالابتسام المبهم قائلاً: "لكل مسألة وجهان". وفى خلال القرون الطويلة التى مرت بين ديمقراطيس ورينان، قال الفلاسفة أقوالاً جمة هى كأقوال هذه الطائفة — طائفة أنصاف الآلهة — عادة خلاصتها تقسم إلى قسمين: ففريق يقول أن الكلمة نتيجة ذكاء الإنسان إذ شعر

باحتياج إلى التعبير عما يحول فى نفسه. والفريق الآخر يقول بل الكلمة استعداد غريزى فى الإنسان هى عمل الطبيعة بالذات، وما تعبر الكلمات إلا عن جوهر المعانى والأشياء. وقد زادت المدرسة اللاهوتية على هذا فى القرن الثامن عشر أن الكلمة أعظم من أن تحسب استعداداً غريزياً لأنها وحي إلهى (٢٢).

وتناقش فى خطبتها فى الجامعة المصرية فى ٢٩ إبريل ١٩٢١ موضوع من أهم الموضوعات الفلسفية، إجابة لطلب جمعية "فتاة مصر الفتاة" تحاضر فى "غاية الحياة" وتخصص عن المرأة مستشهدة بأقوال قاسم أمين فيلسوف المرأة فى مصر بعد أن عرضت إلى الفيلسوف الفرنسى "كوندرسية" الداعى للمساواة بين الرجل والمرأة تقول: "إن المنادين بحقوق النساء فى فرنسا قد سموا أنفسهم أحفاد "كوندرسية" الفيلسوف الفرنساوى الذى دعا إلى المساواة بين الجنسين. وقد اتخذوا ذكرى وفاته فى ٢٩ مارس من كل عام عيداً يحتفلون فيه بتحرير المرأة. وفى هذا الأسبوع الأخير من شهر أبريل ذكرى وفاة زعيم النهضة النسائية فى هذه الديار واحد مؤسس الجامعة المصرية التى تجمعنا الساعة جدرانها: قاسم أمين .. صاح قاسم فى القوم يهديهم ولكنه لم يفته أن تحرير المرأة فى يدها أكثر منه فى يد الرجل وأن العمل الزم الأشياء لها.. فليحى زعيم النهضة النسائية ولتحى المرأة المصرية ناهضة عاملة (٢٣).

إن مى عروس الأدب النسائى كما يطلق عليها تنتقل فى اهتمامها بقضية المرأة من الأدب إلى الفلسفة فتحلل آراء الفلاسفة فيها وتفندها وتشيد بأعلام الفلاسفة الذين ساندوا قضيتها حتى تحول تأملها وخيالها الأدبى إلى أفكار حية فلسفية يرى فيها الدكتور محمد حسين هيكى وزير المعارف العمومية فى ذلك الوقت موقفاً سياسياً، حيث تحمل كلمته فى تأبينها عنوان "فى السياسة" يقول: "لعل أكثركم قد عرف الآنسة مى "وكلكم ولا ريب عرفتوها من آثارها.. ولمستم فيما قرأتم من هذا وذاك روحها الشعرى الحريص على أن يتقف ما فى الحياة وما فغى

(٢٢) مى زيادة : العجائب الثلاث: من كلمات وإشارات.

(٢٣) مى زيادة : غاية الحياة ، المقتطف مجلد ٥٨ عام ١٩٢١ ص ٤٦٦-٤٧٤.

العالم من جمال وكمال ولا تحدث عن ناحية أدنى إلى اتجاهى أنا فى الحياة تلك هى ناحية التفكير السياسى لى".

ولست أقصد بالتفكير السياسى حديثاً فى الحزبية والأحزاب، فلم تكن "مى" تتجه إلى هذا النوع من التفكير، بل لعلها كانت تراه من النوافل التى لا تتفق وميولها الذاتية. وإنما أقصد بالتفكير السياسى لمن ناحية منه لم يكن لها بد من أن تكون صاحبة رأى فيها تلك ناحية المركز السياسى للمرأة فى المجتمع^(٢٤).

إن اهتمام مى الفلسفى يتغلغل فى صميم فهمها للأدب وتلك مسألة هامة للغاية فلم يكن الفكر إضافة هامشية تزين كتاباتها الأدبية بل هو صميم تفكيرها وفهمها للأدب أدواته ووظيفته كما يظهر فى "رسالة الأديب إلى الحياة العربية" وهى المحاضرة التى ألقاها فى "وست هول" بالجامعة الأمريكية فى بيروت بدعوة من جمعية "العروة الوثقى" فى ٢٢ مارس ١٩٣٨. فمادة الأدب ليس الخيال والتأمل لكن "يحدثنا الأديب عن النظريات والمذاهب". ومن أجل نشر الأفكار التى تعلى قيمة الحياة تقول سرعان ما يتصل الحاضر بالمستقبل فى الأديب: جيل جديد يتخرج على آثاره وعلى مؤثراته فيشب حاملاً معه الفكرة التى تتيل الحياة قيمة.

أن مى تربط الأدب بالحياة الاجتماعية وتقدم تفسيراً سيوسولوجياً له. وترى أن على الأدب أن يقدم لنا — خاصة فى عصر التطور الآلى — أيديولوجيا للحياة مقابل تطور التكنولوجيا^(٢٥).

وفى رسائلها أيضاً مثل خطبها نجدها تتحدث عن: نيتشه وأمرسون وفولتير وروسو وعلماء الكلام وبرجسون وغيرهم. بل أنها فكرت فى عمل قاموس فلسفى كما يتضح فى رسالة انطوان الجميل إليها فى ١٣ يونيو ١٩٢٦ التى يقول فيها "سأقرأ كثيراً قاموسك الفلسفى"^(٢٦). ويبدو أن هذا القاموس لم ير النور. لكننا

(٢٤) د. محمد حسن هيكل: مى والسياسة، حفل تأبين مى . ص ١٨.

(٢٥) مى زيادة: رسالة الأديب إلى الحياة العربية. مجلة العروة الوثقى، ١٩٣٨م. نقلاً عن فاروق سعد، باقات من حدائق مى، ص ٤٤٩.

(٢٦) طاهر الطناحى: أطراف من حياة مى ص ٤٨.

نستطيع من كتاباتها أن نتعرف على فهمها للفلسفة والفلاسفة. ويظهر أنها كانت على المام كبير بتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة ونظرياتها. فقد أرسلت إلى جبران خليل جبران ١٩١٩ — الذى أرسل لها كتابية "الجنون" و "المواكب كما — رسالة ناقشت فيها آراءه النيتشوية بعنف فقد كتبت فى مجلة الهلال تقول "فى المواكب فى المجنون أكاد اتبين تأثير نيتشه وإن كانت بسمة التهمك الفنى التى نراها عند جبران أفندى لن تشبه أبداً ضحكة نيتشه ذات الجلجلة الضخمة المزعجة.. وتضيف مما يظهر وعيها بتاريخ الفلسفة إلى ذلك قولها : إن الشاعر العربى جبران أفندى فنى فى كل شىء ونظرة واحدة إلى كتاب المواكب تكفى لتعين ما عنده من ذوق بسيط أنيق ولا تقيم المرارة لديه طويلاً لأنه يعود إلى ذكر الطبيعة وحبها.

.. وقد يرتفع أحياناً إلى أعلى ذرى التأمل فتحسب الإمام الغزالى متكلماً إذا

يقول :

وغاية الروح على الروح قد خفيت فلا المظاهر تبديها ولا الصور

فيجيبه فى الغالب بما يدل على اعتقاده بوحدة الوجود^(٢٧).

ويظهر أن اهتمامها بنيتشه كان شائعاً إذا كانت ترفض آرائه، التى نادى بها جبران — والتى نجدها أيضاً فى نفس الفترة لدى فرح أنطون. "وكان حكمها قاسياً عليه وعلى شوبنهاور أيضاً كما يتضح من رسالة أرسلها إليها لطفى السيد فى أول سبتمبر ١٩١٣م يقول لها فيها: أخشى أن تكون عصاك أو نفثاتك قد لعبت بعقلى أيضاً فاحكم على شوبنهاور ونيتشه حكمك القاسى عليهما ثم يقول لها مداعباً ولكننى مع ذلك أقول أن شوبنهاور أخطأ خطأ واحداً هو أنه لم يقدر أن سيكون من النساء، فتأتنا "مى" ذلك هو الخطأ الأساسى الذى لو تدبر فيه لما تمشى فى مذهبه على ذلك النمو".

(٢٧) المصدر السابق، ص ١١٧، ١١٨.

ويظهر من رسالتها إلى أمين الريحانى معرفتها بالمفكر الأمريكى أمرسون وتقدماً رأياً مخالفاً لرأيه فى السفر^(٢٨).

وكتبت إلى الدكتور يعقوب صروف أحد مؤسسى المقتطف ورئيس تحريره وأحد رجالات النهضة الثقافية فى الشرق الحديث رسالة تقول فيها : "لما جاءتني رسالتك كنت غارقة فى مطالعة مراسلة شائقة بين فيلسوفين عظميين: فولتير ودالمبير، مراسلة دائرة حول أعظم أثر أدبى رآته القرون الحديثة: دائرة المعارف الفرنسية"^(٢٩).

كتب فاروق سعد فى دراسة تجمعية باسم "باقات من حدائق مى" يقول: "كتبت مى عن برجسون، وما أندر مثقفى العرب الذين كانوا قد أطلعوا على فكر برجسون، وأمثال برجسون فى ذلك الزمان". وبعد أن يبين أقسام المقال يضيف: "ولا يظنن أهمية مقال مى فى كونها كانت (فقط) السابقة إلى تعريف المثقف العربى بالفلسفة الغربية الحديثة عامة وبالفيلسوف الفرنسى خاصة، بل بما يزخر به (المقال) من معلومات ومعارف أن دلت على شىء فعلى ذلك المستوى الثقافى الرفيع الذى وصلت إليه مى^(٣٠). تقول مى فى بداية مقالها: "من الأسماء ما يرافقه رنين مطرب ينبه فى الفكر يقظة وكأن بدأ خفية منه تنقر على جهة معينة فتضح أمام النفس باباً يشرف على عالم ضياء جهل المرء قبل تلك اللحظة وجوده". وتحلل اسم برجسون من كلمة Berg ومعناها "جبل" و son ومعناها "ابن" فيكون معناها "ابن الجبل" وكأنه صفة المسمى تحل لغز اسمه فى ذهنى لأنى ما ذكرت برجسون مرة إلا تمثلت لناظرى صورة رجل انتصب فوق جبل شاهق مطلقاً على آفاق فيحاء ومروج متراميات الأطراف.

ورغم أن تحليلها لاسم برجسون وارجاعه إلى مقطعين هما "برج" و"سون" إلا أنها مقطيعهما معناهما فى اللغة الإنجليزية "جبل" و"ابن" ومن المعروف أن برجسون فيلسوف فرنسى ويرتد معنى اسمه إلى اللغة الفرنسية. إلا أننا يمكن أن

(٢٨) من رسالة مى إلى أمين الريحانى انظر فاروق سعد ص ٨٦.

(٢٩) طاهر الطناحى ص ٧١.

(٣٠) فاروق سعد : "باقات من حدائق مى"، ١٩٧٣، ص ١٠٤.

نتقبل منه هذا التحليل باعتبار أنه تفسير لما يثيره اسم برجسون داخلها من انطباعات وليس باعتباره تحليل علمى لأسم الفيلسوف وهى تؤكد التفسير الأول بقولها : "وهو كذلك فى الواقع" بمعنى أن شخصيته فعلاً بهذا الوصف " لأن ما امتاز به من واسع العلم وبعيد النظر وصادق الحرية وشريف الاستقلال يدفعه إلى النزوع عن كل رأى وعصر ووسط متقلتا من قيود العقائد والمذاهب تفلته من تأثير فلسفة اسبينوزا كل ذلك يجعل موقفه فريداً بين فلاسفة هذا العصر. كأنما هو قائم على جبل اشم يجيل النظر فى هذا العالم ولوامعه السطحية وسرعان ما ينتقل إلى ما وراءه مما هو فى تقديره الروح التى تحييه. فتبدو له حجب الوجود سترا رقيقاً وتكاشفه آلهة الغيب بما فى قلب الأشياء وأعماق الصدق.

وتظهر من هوامشها دقة وفهم لموضوع كتابتها فهى تعطى فى الهامش رقم واحد معلومات وافية عن برجسون "ولد فى باريس عام ١٨٥٩ وهو الآن (١٩١٨) أستاذ فى الكوليج دى فرانس، كما أنه من أعضاء المجمع العلمى والأكاديمية الفرنسية ورئيس جمعية العلوم السياسية والأخلاقية كما أنها تفهم اسبينوزا جيداً كما يتضح من سطرين كتبتهما فى التعريف بها فى الهامش الثانى قائلة "فيلسوف إسرائيلى هولندى من أصل أسبانى ولد وتوفى فى القرن السابع عشر وقد عزز بمذهبه مذهب ديكارت". ومذهبه المدعو "اسبورزسم" قائل بوحدة الوجود. "وهذا صحيح فاسبينوزا فيلسوف يهودى ويبدو أن يهودى وإسرائيلى كان لها معنى واحد فى هذا الحين، لكن المعروف عن اسبينوزا أنه فيلسوف عقلانى تحرر من العقيدة الدينية بمعناها الضيق المتزمت لذا أخرجه حاخام اليهود من حظيرة الدين لما كتبه من آراء خاصة فى كتابه رسالة فى اللاهوت والسياسة^(٣١).

وتتحدث عن فلسفة برجسون فى دقة علمية قائلة: "قام مذهب يعارض المذاهب الأيديالستية الألمانية ويفكر أقوالها وتعاليمها مثبتاً أن وظيفة العقل حسية أكثر منها نظرية وأن الحقيقة المحسوسة أبعد من أن تدرك بالأبحاث الجدلية

(٣١) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفى مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية، القاهرة.

والتبحر العقلي. فجعلته تصريحاته هذا عميد أتباع مذهب النفعية Pragmatism في أمريكا وأوروبا وقاضى محاكم المعقول والمنقول عندهم الذي بين شفتيه مقطع الحق ومفصل الصواب. وقد وضع زعيم هذا المذهب وليم جايمس كتابه الشهير "A Pluralistic Universe" وأفرد أحد فصوله للثناء على برجسون ودرس مذهبه فقال أنه يشاركه في كثير من آرائه خصوصاً فيما يتعلق بإعلاء منزلة البداهة. رافقه في دخوله إلى خفايا الحياة الداخلية وانحنى معه على نهر جار في أعماق الضمير سمياه (البداهة) لأنهما لم يجدا كلمة أصلح من هذه فألقى تأملهما وبحثهما على حياة النفس نوراً فجائياً فبرزت واسعة بعيدة الغور فيها عجائب حركات وألحان وعوالم ثروة وروعة وألوان.

.. وتحتاج الفقرة السابقة من مقال مي إلى وقفه لنبين للقارئ الحديث بعض المسائل التي قد تقلقه فيما يتعلق بالمصطلحات وترجمتها مثل قولها الأيديالستية والنفعية والبداهة. فهي تقصد بالأيديالستية مصطلح Idealisme وهو عندها كما يظهر من الهامش التوضيحي يطلق على مذاهب عقلية أشهرها مذهب كانط Kant الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية ليس غير. والمصطلح يترجم في العربية بلفظ مثالية وهو اللفظ المتعارف عليه في أغلب الكتابات المعاصرة وأن كان ترجمته بالتصورية أقرب إلى الصواب. أما فيما يتعلق بحديثها في الهامش عن مذهب كانط "الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية".

والحقيقة أن الأشياء عند كانط تنقسم إلى أشياء حسية تجريبية هي الظواهر Phenomena وهي التي تلتقي بها في عالم التجربة الحسية وهناك الحقائق في ذاتها nomena التي تتجاوز عالم التجربة الحسية وهي حقائق لا نصل إليها إلا بالعقل العملي بينما الظواهر هي الحقائق التجريبية فهي تنسم بالنسبية كما تقول مي.

... وهي تترجم Pragmatism بالنفعية وقد استقرت ترجمتها الآن بالبرجماتية" وأن كانت النفعية قريبة من الصواب. وتستخدم مي أسماء الكتب كما

هى بالفرنسية مثلما تفعل فى أسماء المذاهب فتورد اسم كتاب "عالم متعدد" أو متكبر بنفس حروفه الفرنسية A Pluralistic Universe كذلك تقدم لنا "مى" المفهوم الرئيسى فى فلسفة برجسون وهو "البداية" وهو يترجم ترجمات عديدة مثل: الحدس، البصيرة، العيان ترجمة للمصطلح intuition وهى ما يميز فلسفة برجسون مقابل الفلسفات العقلية، يظهر ذلك من حديثها ذو النغمة الشعرية فى نهاية الفقرة السابقة ونقول: "ولا يعجب القارئ الكريم لهذه اللهجة الشعرية فى موضوع فلسفى لأن مذهب برجسون على ما فيه من الحقائق العلمية والمبادئ الرياضية ويكاد يكون معظمه مكتوباً بهذه اللهجة الشعرية"^(٣٢).

وتحدث فى فقرة طويلة عن آفات الشهرة ومصيبة برجسون وهى عندها نتيجة كتابات تابعيه التى تشوه فلسفة برجسون نفسها وترى "أن البرجسونية الجوهرية وحدها تعد فى تاريخ الفلسفة كما فى تاريخ الآداب الفرنسية. فإذا ما خلصت من الشوائب سطعت بجمالها المهيّب وأصبحت مذهباً من أنفس المذاهب الفلسفية المعروفة"^(٣٣).

ونقدم "لمحة فى شخصيته" وفى بداية هذه اللوحة تعطينا تفرقة هامة بين العلم والفلسفة نقول: "تقدمت العلوم فى السنوات الأخيرة تقدماً باهراً واستعملت آلاتها واكتشافاتها فى أحوال الحياة اليومية فكاد ذلك يقنع الأكثرية بدخول الفلسفة عالم المجهولات وكشف ستارها. ولكن الفكر البشرى هو دائماً وخبرته النظرية ننمو على مقربة من اقتداره العملى وكل فرع من فروع ينمو خاضعاً لنظام النشوء والارتقاء. فإن لم يأتنا الفيلسوف بآلة كهربائية وأداة قتل وتدمير فهو يبسط رأياً مستحدثاً دافعاً بنا إلى نقطة أمامية نرى عندها جهة جديدة للحياة. يبحث عن جواب "من أين؟" و"إلى أين؟" فيستوقفه بينهما سؤال ثالث: "لماذا نعيش وكيف يجب أن نعيش؟" وهذا السؤال وحده كان موجوداً اسماً معانى الحياة وأشرف ما فيها من الأفكار والغايات والمقاصد"^(٣٤).

(٣٢) مى زيادة : هنرى برجسون، المقتطف أغسطس، ١٩١٨، ص ١٤٨.

(٣٣) نفس المصدر ص ١٥٠.

(٣٤) نفس المصدر ص ١٥٢.

وتتابع وليم جيمس في قوله "إن لكل مذهب فلسفي نقطة انبعاث محايدة لرأى صاحب المذهب وخبرته الشخصية ولا يفسر الفلاسفة الخلقية ويعلمون شئونها إلا بما لديهم من ذوق وميل وتجريب.. وترى أن برجسون جمع في مذهب عناصر فلسفية شتى بعضها من عقائد أهل الباطن Mysticism (والأصح الصوفية) والرومانسية Romanticism والنفسانيات والبعض الآخر من مذهب الحيويين والارتقائيين والعقليين.

وتتحدث في فقرة هامة عن "العلم والفلسفة". وتبين أن برجسون يستخدم العلم في فلسفته لخدمة الدين تقول: "يستشهد برجسون بالعلوم الوضعية وما تأييد مثله الأخلاقي إلا في مصلحة الدين حتى أن القارئ يشعر أحياناً بأن العلم أصبح حليف الدين للمرة الأولى منذ فجر التفكير والتبحر. ويسلم الناقدون بأنه خدم الفلسفة خدمة كبيرة بإخراجها من شباك الكلام وتعقيدات المعاني المستعملة في التعبير عما وراء الطبيعة. على أنهم غير مقتنعين بأن مذهبهم يرضى العقل والدين معاً.. ويقول (تقصد برجسون) أن وظيفة العلم الاستدلال التحليلي والاستنتاج الاختياري لكن وظيفة الفلسفة قائمة في البحث عما هو أبعد من المعروف غوراً وأعمق في النفس أثراً. على الفلسفة استكناها واستقصاءه فتسبق بذلك العلم إلى حيث يتبعها بعد حين ليبرز إلى الوجود عجائب يجعلها الاستعمال والممارسة مألوفة. ويستفيد على هذه الصورة الفريقان معاً^(٣٥).

ثم تتحدث عن فلسفته السياسية أو بمعنى أدق تطبيقات فلسفته في مجال السياسة تحت عنوان هل هو ثوري؟ والحقيقة أن العنوان مضلل ولكن لمي عذرها في اختيار هذا الاسم خاصة وأن كثيراً من المفكرين والكتاب العرب استخدموا أفكار برجسون فيما بعد في مجال السياسة العربية والبعث العربي خاصة المفكرين السوريين تقول:

"اقترح بعضهم إنشاء سياسة ديمقراطية وتأليف أحزاب ثورية تستخرج مبادئها من مذهب برجسون فقالوا. إن غاية الديمقراطية تخويل الفرد ما أمكن

(٣٥) مي زيادة : هنري برجسون مقتطف سبتمبر ١٩١٨، ص ١٥٢.

الحقوق وتعليم الجميع احترام حقوق الإنسان الطبيعية. وكل فلسفة تهتم بالفرد (مثل مذهبى روسو وكانط) إنما هى مساعدة الديمقراطية فى تحقيق غايتها. ولما كان برجسون مظهراً من الفرد أعظم قيمة ظهرت حتى الآن بكشفه عن أهمية الأنا الأساسية ومثبتاً أن الحياة الفردية مستودع قوى ثمينة تخطيها حياة الاجتماع برداء الاصطلاحات ومعلنناً أن الدرجة التى يستطيع المرء الوصول إليه يجب أن تقاس بقيمته الشخصية وبخبرته الداخلية لا بما هو عليه من ثروة مادية ومركز قومى مما رفع أهمية الفرد إلى هذه الدرجة العالية كان مؤيداً بنظريته سياسة الفردية ومعزراً المثل الديمقراطى الأعلى.

وتعلق مى على رأى هؤلاء بقولها: الديمقراطية روح هذا العصر وفرنسا وطن الديمقراطية فى العالم القديم كما أن أمريكا مدرسة الحرية والديمقراطية فى العالمين (وكان هذا هو التصور السائد فى بداية القرن عن أمريكا لدى المثقفين العرب) وبرجسون أعظم فيلسوف فرنساوى فى هذا العصر فلا عجب إذا حاول الديمقراطيون الاتكاء على مذهبه. ولكنهم فى تقديرهم مخطئون. وتبين ذلك قائلة: "إذا كانت غاية الديمقراطية تعظيم قيمة الفرد العديدة والاجتماعية فهى لا تعبأ بقيمته النفسية والأخلاقية وهى التى أهتم بها برجسون فدعاها أولاً الأنا الأساسية. تلك الأنا التى لا تتزلف للعروش ولا تكبلها القيود والاصفاد ولا تسلبها حريتها وشرفها غيابات السجون. وهى لا غرض لها فى الدفاع عن الديمقراطية والتذمر من الأرستقراطية لأنها فوقهما بمراحل^(٣٦).

وتابعت فى الجزء الثانى من المقال الذى ظهر فى العدد التالى من المقتطف سبتمبر ١٩١٨ تناول فلسفته فعرضت رأيه فى الكون، الحياة والمادة، النشوء والارتقاء، رأيه فى الحرب، العقل والبداهة، ومتمته بـ "الكلمة الأخيرة لم تقل بعد" ثم أهلاً بالضيف الكريم.

تحدث عن رأيه فى الكون وأن : "تحليل العالم سهل لولا عنصر الشرفية.. وقد كان عنصر الشر حجر عثره فى سبيل كل مذهب فلسفى وجعلته الأديان عقاباً

(٣٦) نفس الموضع ص ٢١٨.

على اقتراب الأثام". ويفسر برجسون الكون بالطفرة الحيوية كما يظهر فى كتابه الهام (التطور الخلاق) الذى تترجم مى اسمه بالنشوء الإبداعى. وتعرض رأيه فى هذا الكتاب:

"يتجنب برجسون هذا الموضوع ما استطاع - الشر الكامن فى الكون - بإنزاله الغريزة الحيوانية منزلة الغاية العقلية فى قلب الأشياء فيقول فى كتابه "النشوء الإبداعى": ليس الارتقاء حركة اندفاع إلى الأمام فحسب بل كثيراً ما يكون لحظات جمود ظاهرى وقد يكون انحرافاً والتواء وتقهقراً إلى الوراء. ويجب أن يكون الأمر كذلك. ويعترف (برجسون) بأنه حر مبدع الحياة والمادة وقوة إبداعه متواصلة نحو وجهه حيوية بترقية الأنواع وتنظيم الشخصيات البشرية. وهو أكثر من قوة كامنة فى الطبيعة لأنه متحد بها اتحاداً كلياً وهو الأصل الذى تصدر منه جميع الأمور حسنة كانت أو غير حسنة.

ولا تكتفى "مى" بإيراد آراء برجسون فقط بل نراها مائلة أمامنا بالتعليق والنقد فتقول إن: "احتجاج برجسون على القدرية والجبرية شديد، وعنده أننا إذا رسمنا لنفسنا خطة قيدنا حريتنا وحددنا ارتقاءنا وتنتقد نظريته فى الألوهية قائلة. ولئن كانت نظريته فى الألوهية غير متينة ولا نهائية فإنه يصفها بعبارات سامية جليلة، لم يستعملها قبله أحد كقوله أن الله هو البحر الذى نسبح فيه وتغمرنا أمواجه من كل صواب.

وتتحدث عن مذهب الحيوى القائم على الحرية أو قل الثنائية بين الآلية والحرية أو الحياة والمادة تقول: إذا كانت نظرية الألوهية عند برجسون غير مرتبة تمام الترتيب فإن فكرة الاثنينية واضحة كل الوضوح بل مقررة ثابتة وهى عنده النزعة الحيوية Elan Vital (الدافع الحيوى) والمادة. وعلى النسبة المميزة بينهما أقام برجسون نظريته فى الزمن وحرية الإرادة، فالحياة أو النزعة الحيوية حرية والمادة ضرورة أو اقتضاء. النزعة الحيوية ديمومة والمادة جمود. وكل ما يقيد العالم الهوى من نظام آلى وتحديد ينفلت منه العنصر الحيوى. فالعقل المادى من طبعه والذى قد اعتاد أساليب المادة وجعل الحياة آلية وحدد الحرية بالمادة لأنه لا يدرك إلا المحسوس. ولكن لنطرح هنا الصور العقلية محاولين إدراك الحياة بالبداهة نجد أن ماهية الحياة هى الحرية بعينها.

وعن رأيه النشوء والارتقاء نقول لم يفكر أحد قبل برجسون فى تطبيق مذهب النشوء والارتقاء على عالم الروح ولم يظن جارياً فى غير عالم المحسوسات. نقول: "بدأ برجسون بنقض مذاهب الجبريين والآليين وأنكر مذهب العقلانيين الذى ينسب للإدراك البشرى قوة ليست فيه ثم فسر الحياة والارتقاء بالنزعة الحيوية. فما الارتقاء (عنده) إلا نمو القوة السرية التى سماها "النزعة الحيوية". أو "النزعة الأصلية" وعنده أن النشوء لا يسير طبق خطة مرسومة بل هو إبداع حر متواصل التجدد يظل به المستقبل وما يغمره من الممكنات مفتوحاً أمامنا.

وبعد أن تذكر رأى برجسون فى الحرب. تتناول فلسفته العامة تحت عنوان أن العقل والبداهة تقول ودعى برجسون "فيلسوف البداهة" وهذه أهم نقطة فى مذهبه. وأصل هذه النظرية هى التمييز بين "الزمن المكانى" والديمومة السيكولوجية "فيقول إن وقت التأمل الهادئ لا يشبه وقتاً يعجله ويدفعه الانفعال أو يطيله الألم. أما زمن الساعات زمن التسوية والتعديل فلا يقاس به زمن عواطفنا المتغيرة إلا بحكم العادة والاتفاق وحركته الآلية المصطنعة لا تشبه حركة أفكارنا وإحساساتنا التى نحياها ونكاد نلمسها فى داخل ضميرنا إلا بالاسم.

يعتبر العقل أثمن قوة حصل عليها الإنسان إلى الآن لأن به تفوقه الحقيقى الحاضر غير أن خبرات العقل وإدراكاته تعجز عن القبض على أصول الحياة لأنها من غير نوعها فهى لا ترى شيئاً من الحركات الجارية فى أعماق النفس المظلمة. العقل يدرك الماضى المنقضى لأنه صار بحدوثه مادياً من نوعه فيمكنه تقريره بالكلام والتثبيت منه بأدلة الحواس لكنه يجهل الصيرورة (أو الديمومة) التى تدفعنا إلى الأمام وهى من محفوظات البداهة فلا نتوصل إلى لمس الحقيقة إلا بسيرنا مع السيف الحيوى وبالبداهة والشعور ويكفى النظر إلى وظيفة العقل وتقدير نتائج عمله لنعلم أنه مناف لغريزة أو البداهة.. وتضيف "وما الإنسانية الكاملة إلا إنسانية وصل فيها البداهة والعقل إلى أعلى درجة ممكنة من النمو، وما الإنسانية اليوم عند هذه الخطوة الصعبة من سبيلها إلا لأن سراج البداهة خبا تحت أثقال الدهور. فإذا شع فجأة الوقت بعد الوقت فهو لا يضيئ إلا لمحات قليلات ولا يقوى على إنارة غير جزء صغير من ظلمات المادة المتراكمة حوله.

يقول برجسون إن هذا المذهب يرمى إلى استيعاب العقل في البداهة لحذف فقط الصعوبات العقلية من جهة وزيادة الرغبة في العمل وتقوية الحب للحياة من جهة أخرى. لكن أين العالم الاجتماعي الذي يقتحم المجازفة بكل ما لدى البشر من الخبرات العقلية والنتائج الآلية لتطبيق الارتقاء والسعادة على قواعد المذهب البرجسوني المهيّب بجلاله النظري وجماله التركيبي لكن القاصر دون حماية مطالب الحياة العملية وشؤونها. على أن هناك أمراً لا جدال فيه وهو أن العقل وحده لا يستطيع إيصالنا إلى السعادة وصرنا بفضل برجسون مدركين قيمة هذه الآلهة (البداهة) الكامنة فينا شاعرين بعذوبة بسمتها في أعماق النفوس معترفين بفائدة اشتراكها مع العقل في تدبير شئون الحياة والسعادة.

وتبين "مى" أن جوهر هذا المذهب محصور في مؤلفات برجسون الثلاثة وتفسيره مبعثر في مئات المحاضرات والمقالات. يرى فيه الناقدون تناقضاً كثيراً لكن الآراء العلمية العصرية لا تنقض نظريته في اندفاع النزعة الحيوية التي هي قاعدة هذا المذهب. ولئن شغل كثيراً بما وراء المحسوس فله كذلك اهتمام بالحياة العملية ولا يستطيع نبذ ذلك الاهتمام في مصلحة المذهب ذاته وهذا سبب فوزه الشامل وتري "مى" أن "جميع نظريات برجسون لم تطبع بالطابع النهائي ولم يقل بعد في مذهبه الكلمة الأخيرة لأنه ما فتئ شاباً في زهرة شبابه الفكري. واخيراً تلقى بتحية ترحيب حارة بمناسبة قدوم الفيلسوف.

ومن يطالع كتاب الأعمال المجهولة لمى زيادة، جمع وتحقيق د. جوزيف زيدان تقديم غادة السمان، الصادر ١٩٩٦ عن منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي يجد العديد من الدراسات الفلسفية أو التي تتناول في سياقها أعلام الفلسفة. مثل دراستها بمجلة الزهور "القدر والمقدر" ص ٤٣-٤٧، "وكيف نقيس الزمان" ص ٥٨-٦٢، وإشارتها إلى نيتشه ص ٩٢، ومقالها بالمحروسة "أرسطو الغلبان" ص ١٤٠-١٤١ وأهم حادث أثر في مجرى حياتي" ص ٢٣٥-٢٣٧ وغيرها.

(٥)

.. والدراسة الهامة التي ينبغي تناولها في هذا السياق هي بحث "مى" في المساواة والذي نشر على حلقات في المقتطف ثم طبع في كتاب يحمل نفس الاسم^(٣٧). يتناول الفلسفة السياسية أو قل النظم والمذاهب الاجتماعية، وربما يكون بحثنا الحالي أول دراسة تحليلية لما قدمته "مى" في مقالاتها التسعة بالإضافة للخاتمة التمثيلية التي حذت فيها حذو كتاب فرح أنطون "الدين والعلم والمال" ولهذه التمثيلية أهميتها في بيان موقف "مى" مما عرضته من المذاهب الاجتماعية. التي تعد "برأينا من أنضج المؤلفات العربية في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي.. والجدير بالذكر أن مى زيادة كانت في "المساواة" أول من تناول باللغة العربية وعرف وبحث الاشتراكية السلمية على حد وصف مى "نظريات الايتوبيين" (اليوتوبيا والاشتراكية الثورية "أفكار ومؤلفات ماركس وانجلز ولينين" والفوضوية أفكار باكونين وكروبتكين، والعدمية أفكار لغروف وهرزن وبرأينا أنه حتى اليوم لم توضع دراسة باللغة العربية بالمواضيع التي بحثتها في المساواة بالشمول والدقة الظاهرة فيها".

..والأمر الذي لابد من لفت النظر إليه هو أن مى كتبت بحثها ولم يكن قد مر سوى بضع سنوات فقط على ظهور معالم ومفاعيل الأفكار السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عرضت لها وحللتها.. وهذا يدل إلى مدى وصلت "مى" في متابعة أحداث وأفكار عصرها وإلى أى مستوى ودرجة كانت السباقة إلى التنبيه إليها ودراستها. تقول وداد سكاكينى فى كتابها عن مى أنها ظلت: "تتصدى مع طليعة المفكرين العرب لكل وافد وطارق فى الحياة الاجتماعية وفى الدعوات التحررية والإسلامية فلما ترددت المسألة الاشتراكية فى مؤلفات الغربيين، وقفت عليها وبحثت فى وجوهها ومحتواها، حتى أخذ هذا الموضوع الخطير يهب فى

(٣٧) تكون البحث من مجموعة من المقالات فى : الطبقات الاجتماعية، الارستقراطية، العبودية والرق، الديمقراطية، الاشتراكية، السلمية والثورية، الفوضوية ثم حوار تمثيلي تختم به الدراسة وقد نشر فى المقتطف سنة ١٩٢١-١٩٢٢ المجلدات: ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١.

بعض أرجاء العالم العربي مثل تيار يشتد ناره، ويخف حيناً تبعاً للظروف نعتية والأمور الحكومية والشعبية^(٣٨).

تبدأ مي زيادة كتابها بداية رومانسية حالمة^(٣٩).. وتقدم الكتاب بعبارة تتم عن ذلك "من ذا يخلصني من قسوة التمايز" ص ٩. وتعرض في التمييز - وهو العقلة الأولى بتمقتطف - إلى مظاهر عدم المساواة والتناقض بين ثرى تنيب الأرض سيارته والمعدم الذي يتمرغ في الأرض كأنه حشرة تنف الأرض مسياً، أو الحسناء ترتدي أفخر الثياب والجواهر ورثة الثوب تحمل طفلاً والذئب يأكل من مأقيا ووجنتيا ما لا تستطيع إزالته لأنها فقيرة حتى من الماء الظهور (ص ٩) وتنتقل من هذه الليجة الأدبية ومن لغة الشعر إلى الحديث العلمي الذي يفتح صنب المشكلة تقول : تكاد تكون المشاكل الدولية الأعيب إذا ما قوبلت بالمشاكل الاقتصادية التي يسمونها اجتماعية. ومشكلة المساواة هي الآن أم المشاكل واسمها يطن من كل صوب (ص ١٣) إنها تحدد مشكلة بحثها في عدد من الأسئلة: ما هي المساواة؟ وأين هي؟ وهل هي ممكنة؟ هذا ما أرغب في استجلائه في تفصوئ التالية دون اندفاع ولا تميز، بل بإخلاص من شكلت من جميع قواها النفسية والإدراكية "محكمة محلفين" يستعرضون خلاصة ما تقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكماً يرونه صادقاً عادلاً (ص ١٣/١٤) وهي بهذا التحديد تمهد تمييزاً منطقياً لما ستختتم به دراستها من حوار تمثيلي يستعرض الفكرة من معظم جوابها وتكون هي نفسها أحد شخصياته.

ولا تنسى في المقدمة وفي معظم إجراء الدراسة قضيتها الهامة عن المرأة فباسم المساواة "اعتصمت المرأة فنهضت من تحت قدم السيد الساحقة ووقفت عالية الجبين إزاء مسالك الحياة وأعمالها (ص ١٢) وتستشهد بأسماء المفكرين وأصحاب النظريات حيث تتردد أسماء: ماركس، لاسال، انجلس، برودن، باكونين، كروبوتكن، وعشرات غيرهم يدحضون مذهب دارون. وهوبس.

(٣٨) وداد سكاكيني : مي زيادة دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ ص ١٠١/١٠٢.

(٣٩) مي زيادة: المساواة مؤسسة نوفل بيروت لبنان، ط ٢، عام ١٩٨٠، وسنعمد في تحديد أرقام الصفحات في تحليلنا لأفكار الكتاب بذكر أرقام هذه الطبعة أمام كل استشهاد داخل النص.

ثم نتحدث بعد التمهيد، في الفصل الأول عن الطبقات الاجتماعية فتعرض أسطورة خلق البشر في الحضارة الهندية من براهما وتفسر نشأة الطبقات كما ظهرت في هذه الأسطورة حيث نشأ عن الآلة طبقات الملوك والجنود والعمال والحثالة وتتابع بتأثير من المادية التاريخية وأن كانت لا تشير إلى تلك تاريخ العتمة منذ المشاعية الأولى فنقول بسبق الاشتراكية فينجلي من هذا أن الاشتراكية سبقت كل نظام آخر في حياة البشر ثم تبين بعد ذلك منشأ الأوتوقراطية والرق وترجع ذلك التمايز إلى سببه الأساسي وهو الملكية تقول: "كان ذلك الفصل الأول من تاريخ الاقتصاد البشري الدائر كله حول ذلك المحور الرهيب الذي يدعى الملك، فالحصول على الملك والاحتفاظ به من جهة والرغبة في نزعها من جهة أخرى سببت هذا العراك المالي والاجتماعي الذي لا ينتهي" وتتحدث عن تكون الملكية (ص ٢١) وطبقة الارستقراطية (الطبقة الثانية) والطبقة الثالثة (الخدم) وتعين مع الزمن الفروق الاجتماعية واكتسبت كل من الطبقات صفات تتسبب إليها وعبوباً بها. وتجبرت الطبقات العليا في سماواتها الوهمية وحسبت نفسها من طينة مختلفة عن طينة الآخرين. لذا من ألقبها وثروتها وامتيازاتها ما يفتح لها الأبواب الألوهية على مصراعها" (ص ٢٢).

وهي تشيد بالداعيين للمساواة وتندد بالمتغافلين عنها. وهي ترجح أن أفلاطون يوم كتب جمهوريته "ضرب صفحاً عن هذه الحقيقة. وتستنكر موقفه بينما تشيد بموقف روسو الذي نادى هو وأتباعه بالعودة إلى البداوة الأولى لتحصل الإنسانية على الهناء المفقود وترتع في بحبوحة السلام والحرية. (ص ٢٢). ورغم أنها ترى التاريخ في تقدم "يمكن القول أن اتجاه التاريخ البشري بمعنى التقدم والتحسين وأن كثرت حركاته الرجعية واللولبية" (ص ٢٤) إلا أنها مع ذلك تبرر الأوضاع القائمة حيث تعبر آخر فقرة في هذا الفصل عن موقفها غير المعلن تقول: "لابد من تنوع الصور وتعدد الطبقات. فلو لا التنوع والتعدد ما كانت للفروق من فضل سوى شحذ العزائم وإرهاق القوى والتسابق إلى الأولوية لكفى لنقلها محاولين عبورها بما أوتينا من عزم وكفاءة. والفوز للإصلاح دوماً" (ص ٢٥).

وتبين في الفصل الثاني الارستقراطية ونشأتها ومزاعمها. حيث إن هذه الطبقة ترتبط بالملكية وتستمد نفوذها من الدين وهي ملاحظة هامة صائبة من "مي"، لأن هذه الطبقة تقوم على "التذرع بأقوى البواعث النفسية من عاطفة نبئية وخشية ما وراء المنظور. ومن ثم استجارة الملك بالدين والدين بتملكك لتبادل المنفعة، فيصبح الحاكم حامى حمى العقائد ورافع الفضائل ويصبح الكاهن حامى لواء السلطة الفردية وأول شاهد بأنها آتية من الله" وظلت القرون الوسطى بعد الأولى، ترى هالة الألوهية حول الملكية وتحسب حبل سلطاتها مشدوداً بمنكأ العرش الصمداني" (ص ٢٨).

وترى أن الارستقراطية ضرورة ومن ثم تبرر وجودها (الطبيعى) وتأتى بتعريف أرسطوليا بأنها "أقلية من ذوى الأهلية والفضل يسودون فى جمهورية فيدبرون منها الشئون وينفذون القوانين الموضوعة بأمانة ودقة ويقومون بعبء الحكم حبا بالمصلحة العامة والخير العام. وتأتى بتعريف شيشرون الذى يسمى الارستقراطيين الأفضليين أو الأمثل فمعنى الارستقراطية الأصلى إذا هو حكم الأفضليين أو حكم الأفضل (ص ٣٢).

ومن هنا "الارستقراطية ضرورة لمنفعة الأمة" وتفضل أسباب ذلك "فهى قليلة الأذى، وقليلة الظلم، وهى مستودع صفات مستحسنة. لذلك ستبقى زمناً آخر لأنها قريبة إلى نظام الطبيعة وتطيل فى بيان ذلك وتؤيده بموقف شوبهور الذى طالما هاجمته سابقاً لأنه مفيد فى تأييد دعواها وتؤكد على ذلك باستمرار "ستظل الارستقراطية، ارستقراطية الجماعة وارستقراطية الفرد مادامت الطبيعة ولو تحولت منها الأنواع وتغيرت المظاهر وتعددت الأسماء" (ص ٤٠).

.. وتخصص الفصل الثالث للعبودية والرق. التى ترى أنهما شىء هام فى الطبيعة. فمن عجائب الطبيعة وضعها النقيض بجوار النقيض "ومادام الارستقراطية ضرورية فالعبودية تلازمها" إلا إنما الحياة غنية بالمال والذكاء والكرم والصلاح والحب والجمال والفخار. على أن فى كفتها الأخرى ما يعادل الأولى من شقاء وفقر وخمول وقبح وكره وانحطاط وتستخدم هربرت سبنسر وأبيقورس لتأييد ذلك.

وتفيض في الحديث عن الديمقراطية في الفصل الرابع وترجعها إلى اليونان لم يهتدى زعماء الإصلاح إلى أنظمة سياسية غير الثلاثة التي ذكرها أرسطو وهي: الملكية أو حكومة الفرد والارستقراطية وهي حكومة الأقلية أو حكومة الأمثال، والديمقراطية أو حكومة الشعب. ولئن دانت المدينة لمتأخرة بالديمقراطية فإن جل المدن المتقدمة إن لم يكن كلها نما وترعرع ثم توارى في حضن الملكية كما في مدينة مصر القديمة، والحضارة الكلدانية والآشورية، ولدى اليهود، وعند الفينيقيون والفرس وفي الشرق الأقصى الصيني واليابان وفي اليونان أخذ الفرد يعرف حقوقه وواجباته. هناك أشرق فجر الديمقراطية (ص ٦٢).

ولم ننسى مصر أبداً في حديثها في الفصول السابقة ص ١٢، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٥٩ كذلك تتوقف هنا وقفة طويلة أمام الدعوة الديمقراطية في مصر وهي التي ساعدت على ازدهار مي الأدبي بفضل الحركة الوطنية المصرية تقول: "وقد لمست موجة الديمقراطية شواطئ الشرق الأدنى - والأصح الأوسط وأول من هتف بها في مصر لطفي بك السيد، يوم كان بعضهم يطلقون عليه مزاحاً لقب "الفيلسوف الديمقراطي" ولم تقف المسألة عند حد المزاج بل هو لاقى في اعتناق الأفكار الحديثة مصائب واحتمل سخافات" وتبين ذلك بالتفصيل.. ولم تمضى خمسة أعوام حتى صار لمصر للفتاة حزب يدعى "الحزب الديمقراطي المصري" تنتسب إليه فئة من أرقى الشباب المتعلمين في أوروبا، العائدين من مدارسها العالية بمعتبر الشهادات ومحترمي الألقاب وهو ما يبين طبيعة التكوين الطبيعي للحزب لذا نجد مي نفسها ترى أنه مقابل (هذه الحرية) وعلى مقربة من هذا التساهل والانصاف تقوم ارستقراطية مزدوجة لأن موقف الأجير المصري إزاء صاحب الأرض يكاد يكون - فضلاً عن موقف العامل المصري إزاء الممول موقف الرقيق إزاء الشريف في نظام الإقطاع.

إن الديمقراطية لا تقنع مي كما يتضح مما تصنعه في مصر. وفي أمريكا التي "يخيل إلينا إنها أقرب الأمم إلى الديمقراطية" هل حالت المساواة دون ما يقابل به البيض السود من أزورار واحتقار؟ إنها تقف أمام القائلين بالديمقراطية متسائلة

"أين المساواة التي تدعون؟" لذا تستعرض مذاهب أخرى أحدث عهد في تفصير
القالية.

تتناول في الفصل الخامس الاشتراكية السلمية لأنها ستخصص الفصل
السادس للاشتراكية الثورية.

وتتناول الاشتراكية بالتعريف فهي ترى أن كل تطور في السياسة والتشريع
والأخلاق والفكر ناتج عن التكيف الآلي والتحول الاقتصادي وهي ترجعها إلى أقدم
مرحلة في تاريخ البشرية وقد أوجت إلى أفلاطون كتاب الجمهورية ومن الكتب
التي وضعت فيها يوتوبيا توماس مور ومدينة الشمس كامبانيا و اليوتوبيا الجديدة
لويلز الانجليزى ومى هنا تخطط بين الاشتراكية العلمية والتفكير اليوتوبى الذى
سبقها وتميز بين نزعتين فى الاشتراكية: النزعة الألمانية الثورية أو الماركسية
والنزعة السلمية التى يجوز أن تتعت بالفرنساوية وكما بينت فى حديثها عن
الديمقراطية موقف لطفى السيد. تتناول هنا "فى سياق الكلام على الاشتراكية
السلمية" الحزب الاشتراكى المصرى" الذى أعلن بروجرامه فى شهر أغسطس
المنصرم (١٩٢٢) فكان مسالماً إلى حد أغاظ الأستاذ عزيز ميرهم سكرتير الحزب
الديمقراطى، من جهة تخوف لتكونه من المحافظون وعلى رأسهم فضيلة السيد
محمد الغنيمى التفتازانى شيخ السادة التفتازانية من جهة أخرى قامت بين هذه
النزعات الثلاث مناقشة أسفرت عن أمر واحد هو أن جميع المتنافسين محقون فى
ما يدافعون عنه. (ص ٨٣).

وتوضح مى أن عزيز ميرهم استحدث الاشتراكية المصرية على "استكمال
اشتراكيته" ليس بصفته سكرتيراً للحزب الديمقراطى، ولكن بصفته الشخصية
المجردة. ولقد أجاب سلامة أفندى موسى أحد أعضاء الحزب الاشتراكى بما يدل
على تصميم الاشتراكيين المصريين على المسألة وعلى أن رائدهم الإصلاح
الستدريجى. وتستشهد بقول سلامة موسى: "ومع تمنينا نجاحهم (البونشفيين فى
تجربتهم العظيمة فأنا لن ننصح بالطفرة وسيكون رائدنا التدرج والتطور. ولا شك

أن الاشتراكية المصرية ستكتسب لونا خاصاً بتأثير الوسط المصرى والمزاج لا يمكننا ولا نرغب فى تعيينه الآن... ويضيف وأظن أنه من الممكن أن نقنع بأفضلية الاشتراكية على النظام الرسمى الحاضر فلا يحتاجون الاشتراكيون إلى اتخاذ خطة عدائية نحو الأغنياء" ويفيض فى بيان ذلك ردا على محمد حسين هيكل وتعلق مى على موقفه هذا بقولها: "هذا ما يقوله الاشتراكى المصرى الذى حذا حذو هنرى جورج وسائر الاشتراكيين المسالمين ابتداء من سان سيمون إلى أوسيب لورييه فى الاستكانة عند أمله بنجاح مساعيه ولن يزد - ترى لو لم تقنع تلك الطبقة الكبيرة من الأغنياء" فماذا يحدث؟ لو تراهم لم يزدوا لأن السكوت أفصح من الكلام فى بعض المواقف؟.

ويتضح من ذلك رفضها للموقف المسالم للاشتراكية السلمية لكن هل معنى ذلك موافقتها على الاشتراكية الثورية التى خصصت لها الفصل السادس حيث تبين مصادرها الثلاثة وتعرض لها. ولكن لا تتخذ منها موقفاً حازماً محدداً فهى تقول: الغد للاشتراكية بلا ريب ولكنها ستغلب على أمرها بعد أن تتيل الاجتماع ما تستطيع أن تأتى به من التعديل. الغد للاشتراكية ولكنها لن تكون أوفى من الديمقراطية فى تنعيم عودها. الغد للاشتراكية ولكن من بين الطبقات المتساوية بالمتساواة الجديدة ستتهدض فئة فتعلوا وتطفو على الطبقات الأخرى، طبقة لبرستفراطية المستقبل التى ستخلفها الكفاءة الشخصية وتقسيم العمل المحتم اليوم والأمس والعد. الغد للاشتراكية ولكن الفردية ستظل منتصبة قريبها على الدوام. الغد للاشتراكية ولكن ما بعد الغد لنظام آخر سوف ينبثق من قلب الاشتراكية التى هى مذهب إنسانى. فهى بذلك خاضعة لطبيعة الإنسان تملأها الحسنات والسيئات ويستحيل فيها الكمال - إلا إذا بقى لها ذلك الكمال مثلاً أعلى تتبعه ويظل هاءبا أمامها إلى منتهى الدهور.

وتعرض فى الفصل السابع للفوضوية وتحدد الفرق بينها وبين الاشتراكية وتنتهى من ذلك إلى أن الفوضوية مذهب محزن مسروع وهو على حداته نشاته

ذو تاريخ مضر ج بالذماء" لكن من خلال تعمق كروبكن وبرودون وباكونين ومقارنة آرائهم بالماركسية مقارنة تتم عن فهم ودقة. ثم تنتقل إلى الفصل الثامن عن العدمية. وتوضح الخلط الذى ألفه الناس بين الغوضوية والعدمية وأوجه الشبه والاختلاف بينهما وتعرض أفكار منظرى العدمية أمثال لفروف وهرزن وغيرهم ولا تنتهى من العدمية إلى موقف واضح ونظر لضرورة الوصول إلى نتائج تعقد فى ختام حلقة أخيرة لكن على شكل تمثيلية بعنوان يتناقشون.

وترتبط التمثيلية بالكتاب ارتباط عضوى وهى تدخل فى صميم دراستها ولنا أن نستوقع أنها تحمل طابع الحوار العقلى والذهنى أكثر من الدراما لأنها تعيد مرة ثانية الآراء المختلفة التى عرضتها "مى" فى الكتاب دون أن تخرج منها نتيجة عن أى المذاهب أصلح لتحقيق المساواة وأمام عدم التحديد واتفاقا مع آخر سطور المقدمة "شكلت من جميع قواها النفسية والإدراكية "محكمة محلفين" يستعرضون خلاصة ما نقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكماً يروونه صادقاً عادلاً" ومثل الكاتب الذى يتوارى خلف شخصيات عمله أوجدت مى زيادة عدد من الشخصيات يتبنون وجهات نظر الاتجاهات المختلفة وكانت هى أحد هذه الشخصيات.

وتعد مقدمة التمثيلية خلاصة صادقة لموقف "مى" فى الكتاب فحين تقول له السيدة جليلا (وهى أولى الشخصيات التى تذكرها مى معلمة مى فى الماضى. فطنة معتدلة الرأى) إنى قرأت مقالاتك عن المساواة "بمنتهى الاهتمام. وانتظر الباقى منها لأدرك النقطة المعينة فى فكرك، وقد هيات من الاستنتاج والاستدلال ما هيات لإيصالنا إليها. ترد مى: النقطة المعينة! إذا دل بحثى على أن لدى شيئاً معيناً أقوله فقد فشلت حتى فى التعبير عن رغبة سافقتى إلى معالجة هذا الموضوع الجموح. وتقول ثانية: حسبتنى مقبلة على موضوع لى أن أعالجه على ما أريد، فإذا بالموضوع يعالجنى قاذفاً بى من تيار إلى تيار ومن حيرة إلى حيرة وهانذا أردد سؤالاً ألقيته على نفسى مراراً خلال هذا البحث: أين أنا الآن؟ أين أنا؟

هذا هو موقف مى زيادة إذن. لكن يبدو أنها أقرب إلى الاشتراكية كما يتضح من تعاطفها الشديد مع شخصية عونى (نجل السيدة جليلا، اشتراكى متحمس

وذو قلب مخلص نبيل). وكذلك مع شخصية عارف الذى تعرفه بأنه (أديب عرف الناس وتآلم فأدت به المعرفة إلى شىء من الجمود ولكنه يخفى وراء مظاهر القسوة والستهكم طبيعة حارة صادقة خيرة) وربما كان عارف أهم الشخصيات بالنسبة لها من حيث إنه كان من أكثر الشخصيات إيجابية فى الحديثين: تحدثت مى ثمانى مرات وعونى أحد عشر مرة بينما تحدث عارف خمسة عشر مرة. وتختتم "مى" كتابها بعد التمثيلية برسالة منه.

يقول لها عونى وهو ينصرف من بيتها بعد انتهاء الحوار: شكراً أيها الأنسة. واسمحي لى أن أردد التعبير عن ثقى بأنك منضمة إلى صفوفنا بحكم فطرتك ونزعتك الفكرية. وبى اقتناع بأن السعادة النسبية ممكنة لبنى الإنسان ولا سيما وأن فكرة الارتقاء والسعادة هى وليدة العصور المتأخرة بعد أن تعاونت الأديان والفلسفات على إقناع الإنسان أنه دودة صغيرة تتمرغ فى التراب أمام وجه الخالق.. والثورة أبدع مظهر من مظاهر الاستياء. شرف الإنسان قائم بإنصاف الآخرين كما ينصف نفسه. والنفوس الكبيرة قلقة أبداً لا ترضيها غير اللانهاية.

.. ومع هذا فإن "مى" تظل حائرة كما يتضح من آخر سطور كتابها حيث تقول: ها آنذا وحدى أيها الليل فأفهمنى ما على أن أدرك! ها آنذا مستعدة أيتها الحياة فسيرينى حيث يجب أن أسير!

ستار

ينبغى علينا أن نتوقف قليلاً أمام كتاب المساواة الذى يعد بحق من أهم كتابات مى زيادة والذى يضىء ناحية هامة من نواحي تفكيرها وهو من أوائل الكتب التى تبحث فى الاشتراكية والنظم الاجتماعية المختلفة. وهى تتناول هذه النظم بالعرض والتعريف الموضوعى الذى يختلف عن عرض الداعية إلى مذهب ما. فتحاول أن تكون موضوعية لا تتحاز إلى مذهب دون آخر رغماً أننا نستطيع أن نتبين من بين السطور موقفاً ما لها.

.. والكتاب يعبر عن مدى إلمامها بمختلف المذاهب والأفكار القديمة والحديثة تعرض للحضارات المختلفة الهندية والمصرية القديمة والكلدانية والأشورية والفينيقية. وكذلك للأديان المنزلة الثلاثة. تعرض آراء أفلاطون وأرسطو وأبيقور وشيشرون كما تعرض اتجاهات ماركس وانجلز ولاسال بجانب آراء باكونين وكروبتكن ولغروف وهرزن لكن أهم ما فى كتابها هو اهتمامها بمصر تتحدث عن الديمقراطية فتذكر لطفى السيد وعن الاشتراكية فنجد أسماء عزيز ميرهم وسلامة موسى يرد على حسين هيكل والتفتازانى صاحب الاتجاه الدينى وغيرهما. إن مصر فى تفكيرها والمساواة التى تبحث عنها هى ما عجزت الأحزاب المعاصرة لها عن إيجادها وتبحث فى هذه المساواة بأسلوبها الرومانسى من أجل غاية أخلاقية لكنها تظل حائرة..

طه حسين :

أبو العلاء المعري والخطاب الفلسفي العقلاني (*)

نسعى في هذا الفصل إلى بيان أن الخطاب الفلسفي هو الأساس الذي تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى. وبيان ذلك لا يتم بتناول خطابه الفلسفي باعتباره نتاجاً للتيارات الفلسفية في فرنسا^(١). أو تمجيذاً للفلسفة اليونانية التي لعبت دوراً في الفلسفة العربية. وقدم فيها هو عدة دراسات^(٢). وذلك لأن قراءتنا تنصب على إبراز التفكير العقلي المنهجي في مجمل كتابات طه حسين الفلسفية التي تؤسس مشروعه التحديثي للنهضة، والذي نجده لدى المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر. وقد كان أغلب أعضائها من مفكري الليبرالية المصرية: أحمد لطفي السيد، مصطفى وعلى عبدالرازق وطه حسين، إسماعيل مظهر ومحمد كامل حسين - تلك المدرسة التي كانت عند البعض تغريبية، تدعو إلى القومية المصرية التي تستلهم الغرب وترجع إلى أصوله الحضارية القديمة لدى اليونان وهذا حق في بعض جوانبه ولكنه ليس الحق، فإن استلهام الغرب واستخدام أدواته المعرفية عند طه حسين والمدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها وتجد أصولها لدى أستاذ الجيل إنما يهدف إلى إعادة صياغة الواقع المعاصر دون الوقوع في الخضوع للغرب وذلك يجعل المنجز الغربي المعرفي جزءاً من وعينا وبتحويل أصوله اليونانية إلى مكون من مكونات ثقافتنا^(٣).

(*) القى هذا الفصل في صورته الأولى في مئوية طه حسين بكلية الآداب جامعة القاهرة، نوفمبر، ١٩٨٩، ونشر في دراسات متعددة بالإضافة إلى هذه الدراسة، انظر مثلاً: مجلة الفكر العربي بيروت، العدد ٦٢ ديسمبر، ١٩٩٠. هذا وقد تناولنا جهود العميد الفلسفية في كتابنا الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، ١٩٩٠، وكذلك في العدد ١٤ من مجلة فكر، الديكارتية والنقد الأدبي، ومجلة المنار العدد ٥٠.

(١) قارن وليد فستق: طه حسين والتيارات الفلسفية في فرنسا، ص ٨١-١١٢، مجلة المعرفة السورية، العدد ١٥٣، تشرين الثاني ١٩٧٤، (عدد خاص عن طه حسين)، يرجع الباحث الأساس في تفكير طه حسين إلى الفلسفة الغربية يقول: "وإذا نختار اليوم الجانب الفرنسي من هذه الثقافات الأجنبية فلاقتناعنا بعمق أثره لدى الكاتب. نقول هذا رغم أن الأولوية الزمنية تعود إلى الجانب اليوناني الذي ملك كثيراً من مناحي الفكر والوجدان لديه" ص ٨٥.

(٢) رصدنا في فقرة قادمة عن كتابات طه حسين الفلسفية ما كتبه عن اليونان عامة وأرسطو خاصة.

(٣) قارن دراستنا عن: "أحمد لطفي السيد: أرسطو مكون الفلسفة العربية الحديثة" الفصل الأول من كتابنا "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر" دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

ومن هنا نسعى إلى بيان أصول الخطاب الفلسفى لعميد الأدب (الفكر) العربى التى تحددت قبل اتصاله المباشر بالغرب ونتجت عما تلقاه فى الأزهر والجامعة المصرية من ذخيرة فلسفية كانت سنداً له فى تقديم دراسة فلسفية متكاملة عن أبى العلاء المعرى الفيلسوف الفذ الذى التزم ما لا يلزم عند المسلمين فى سيرته ولفظه^(٤). وهذا يقتضى منا أن نتتبع البدايات الأولى لتوجهات طه حسين الفلسفية.

لقد أوغل طه حسين، منذ قدومه إلى القاهرة للدراسة، فى الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج أصحابها ومدارسها ومذاهبهم وهذا ما تكتشفه قراءة كتاباته الأولى التى تظهر اهتمامه المبكر بدراسة الفلسفة. يظهر لنا حرصه على دراسة المنطق منذ بداياته الأولى فى الأزهر حيث يقص علينا فى الجزء الثانى من الأيام دروسه فى المنطق التى تلقاها تحت قبة جامع محمد بك أبى الذهب^(٥). ويبين لنا خطر ما اكتسبه فى بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد^(٦). وإلى جانب هذا الاهتمام بدراسة المنطق فى الأزهر وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته فى الجامعة الأهلية^(٧). فإننا نجد حرصه على درس الفلسفة واهتمامه بالتقرب من أستاذتها من عرب ومستشرقين فهو يذكر لنا نليينو وسانتلانا (١٨٤٥-١٩٣١) الذى يدرسه تاريخ الفلسفة الإسلامية والذى ذهب معه لحضور درس الشيخ سليم البشرى بالرواق العباسى: فقد أحدث سانتلانا نهضة خطيرة فى دراسة الفلسفة

(٤) الدكتور طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ص ٣١ القاهرة، ١٩٣٧، ص ٣٠٧.

(٥) طه حسين : الأيام، ج ٣، ط ٢٣، دار المعارف، ص ٧٨.

(٦) المرجع السابق ص ٩٨ : لقد درس فى الأزهر "متن السلم" للأخضرى مع صاحبه ليفخرا بأنهما يدرسان المنطق، ص ١١٧-١١٨. ودرس شرح السيد الجرجانى على "إيساغوجى" وتكرار ذلك عاماً تلو عام "ص ١٢٩" فقد أحب المنطق حباً شديداً حين كان يسمع شرح السيد على "إيساغوجى" من أستاذه الشاب فى العام الماضى فأما فى هذا العام فقد جلس لعلم من أعلام الأزهر الشريف وإمام من أئمة المنطق فيه ليقراً لهم شرح الخبيصى على تهذيب المنطق "ص ١٤٠" وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سعوا إليه ليلقى دروسه فى بيته وابتهجوا حين حدد الشيخ لقائه "سلم العلوم فى المنطق"، (ص ١٥٢).

(٧) من تقرير ماسينيون عن محاضراته بالجامعة الأهلية بالفرنسية، مخطوط.

الإسلامية وفى فهم الصلة بين هذه الفلسفة والفلسفة اليونانية^(٨). ويأتى مع هؤلاء وربما قبلهم تأثير ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) العميق فى طه حسين سواء فى سنى دراسته الأولى بالجامعة الأهلية أو فى بعثته فى فرنسا. وقد كان ماسينيون السبب فى إشعال رغبة طه حسين وشغفه بالسفر من أجل دراسة الفلسفة كما تظهر رسائله إلى الجامعة فى هذا الحين^(٩). ورغم التحذيرات التى تلقاها عند مثوله بين يدى الحضرة العليا الخديوية بأن الفلسفة مفسدة، ورغم سفره إلى فرنسا لدراسة التاريخ، فقد أخذ فى مطالعة كتب الفلسفة مع كتب التاريخ والأدب، بل جعل رسالته للدكتوراه فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية^(١٠). مؤثراً أن تكون الفلسفة فى عنوان رسالته بل إنه يخبرنا أنه أراد أن يتخذ من المقارنة بين أبى العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها إلى جامعة مونبلييه^(١١).

ويمكن الإشارة إلى كتابات طه حسين الفلسفية حتى يتضح لنا مقدار إسهاماته فى هذه الفترة المبكرة من حياته. تلك التى أخذت تتبلور فيه معالم مدرسة فلسفية مصرية حديثة لم يكن بعيداً عنها بل كان فى القلب منها. فقد ترجم كتاب أرسطو "نظام الإثنين" و"كتب عن مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع وقدم دراستين ترحيباً بترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب الأخلاق لأرسطو وكتاب السياسة. وقدم الفلسفة اليونانية والفلاسفة اليونان باعتبارهم "قادة الفكر"، وكتاب عن "ديكارت" عدة مقالات وطبق منهجه فى دراسة الشعر العربى فى: "الشعر

(٨) طه حسين: الأيام، جـ ٣، ص ٣٥. يراجع سانتلانا تاريخ المذاهب الفلسفية، (مخطوط) نتولى إعادة تقديمه ضمن عملنا عن دراسة ونشر تاريخ الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية.

(٩) حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثاتها أن يكون أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ يظهر ذلك فيما أرسله من خطابات إلى رئيس الجامعة الذى كتب إليه فى يناير يوم ١٩ سنة ١٩١٤ يقول: "أعود الآن فأرفع إلى سعادتك وإلى مجلس إدارة الجامعة (رغبتي فى السفر إلى أوروبا لدرس العلوم الفلسفية أو التاريخية موفداً من قبل الجامعة (الأيام جـ ٣ ص ٦٣) ويكرر نفس الرغبة ثانية بتاريخ ١٨ مايو ١٩١٤ قائلاً: "قد عرضت منذ حين على الجامعة المصرية أن توفدنى إلى أوروبا لأدرس فيها التاريخ أو الفلسفة"، المصدر السابق، ص ٦٦.

(١٠) المصدر السابق، ص ١٢١.

(١١) د. طه حسين: تجديد نكرى أبى العلاء، ص ١٤.

الجاهلي^(١٢) كما قام بتقديم عدد من المؤلفات الفلسفية إلى قراء العربية مثل: رسائل إخوان الصفا للزركلي وفجر وضحي الإسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفي لكتاب البرهان من الشفاء لابن سينا. وكتب عن الفلسفة الإلهية و"قولتير" و"رينان" و"الفيلسوف تين" وعن مصطفى أمين عبدالرازق و"أحمد لطفى السيد". و"عثمان أمين".

ويظهر أن اهتمام طه حسين بالفلسفة قديم، إلا أنه يؤول لصالح الفلسفة الغربية سواء اليونانية القديمة لدى أرسطو الذى اهتم به اهتماماً خاصاً أو الفلسفة العقلانية الحديثة لدى ديكارت الذى غرس منهجه فى التربة الثقافية العربية وأثار ما أثار من عواصف ربما لم تهدأ حتى الآن. وليست مهمتنا هنا تتبع الخطاب الفلسفى اليونانى أو الحديث لدى طه حسين فى تفصيلاته وجزئياته أو التأكيد على المصدر الغربى له أو نفيه، فتلك مسألة تتضح بتتبع خطاب طه حسين الفلسفى الذى تبلور قبل سفره إلى فرنسا وقبل إعلانه اصطناع المنهج الديكارتى فى درس الأدب العربى ١٩٢٦. وظهر فى أول كتابة منهجية منظمة له عن "ذكرى أبى العلاء" التى تقدم بها كرسالة أكاديمية للدكتوراه إلى الجامعة الأهلية ونوقش فيها علم ١٩١٤ وهى تظهره لنا فيلسوفاً يقدم دراسة فلسفية لأدب أبى العلاء وفلسفته.

ويهمنا أن نقف أمام هذا العمل الذى تتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للمسائل الفلسفية التى تحفل بها أشعار أبى العلاء حتى قبل أن يبحر متجهاً إلى فرنسا وقبل أن يلتقى بالتيارات الفلسفية الغربية.

قدم طه حسين هذه القراءة فى دراسته للدكتوراه بالجامعة الأهلية عام ١٩١٤ بعنوان: "ذكرى أبى العلاء" وطبع عدة طبعات وظهر عام ١٩٣٠ بعنوان "تجديد ذكرى أبى العلاء"، والعمل مقسم إلى خمس مقالات تتناول على التوالى فى بناء محكم، الحديث عن "زمان أبى العلاء ومكانه" المقالة الأولى، حياة أبى العلاء، أسرته ولقبه وتربيته وأطوار حياته" المقالة الثانية "أدب أبى العلاء" المقالة الثالثة

(١٢) راجع دراستنا: الديكارتية والنقد الأدبى "الخطاب الفلسفى عند طه حسين" المنار، العدد (٥٠)، ص ١٠٩، أيضاً د. حمد السكوت، د. مارسون جونز، طه حسين، مركز الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية، ط ٢، ١٩٨٢.

"علم أبي العلاء"، الرابعة، ويتوج ذلك كله بـ "المقالة الخامسة والأخيرة عن فلسفة أبي العلاء" وهي صلب العمل وأساسه. ويؤكد طه حسين عليها في مقدمة طبعاته للكتاب ويرى أنها تحتاج إلى تفصيل^(١٣) يقول: "المقالة الخامسة في هذا الكتاب مع أنها ألّمت بأهمّات المسائل من الفلسفة العلائقية شديدة الإيجاز تحتاج إلى أن يفصل فيه القول تفصيلاً يفى بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة أبيقور من صلة^(١٤)".

ورغم حديثه التفصيلي عن العلوم الفلسفية في المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية في عصر أبي العلاء^(١٥) وبيانه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة في.

(١٣) د. طه حسين تجديد ذكرى أبي العلاء ص ٣، ص ١٤.

(١٤) المصدر السابق، ص ٣.

(١٥) يحدثنا طه حسين في هذه الفقرة عن ترجمة كتب الفلسفة ويبين أنه ما كاد القرن الرابع يأتي حتى أثرت هذه العلوم في المسلمين آثارها، فكان منهم الفلاسفة والحكماء. ويعدد لنا مصائر الفلسفة الإسلامية مثل: فهرست ابن النديم وتاريخ الحكماء (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقنطري، والأطباء (عيون الأنبياء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة. وبين أن للفلسفة عند المسلمين صورتين مختلفتين: إحداهما الصور الفلسفية الخالصة التي أطلق فيها للعقل حظه من الحرية فلم تقيد بسياسة ولا عادة ولا دين. وهي الفلسفة المشائية العربية. وأشهر من مثلوا هذه الصورة الفارابي وابن سينا.

والثانية هي التي تكلفت ملازمة الدين وموافقته بل حياطته والذود عنه وهي علم الكلام الذي سبق الفلسفة. فقد زها علم الكلام قبل أن تزهر الفلسفة الخالصة في الحياة الدينية وتقدمت نشأته في تاريخ المسلمين. ويعلن طه حسين موقفه المتجه نحو الفلسفة مقابل علم الكلام؟. قائلاً: "وقد أنتجت هذه الصورة من الفلسفة الدينية نتيجتها الطبيعية وهي الانقسام أو الافتراق واختلاف الرأي وتباين الأهواء" (ص ٨٢).

وهناك صورة ثالثة للفلسفة عند المسلمين يمثلها القرن الرابع ويتبرم به أبو العلاء وهي فلسفة المتصوفة، ويحدد لنا طه حسين العناصر الأولى التي تتألف منها هذه الفلسفة. وأول هذه العناصر وأقدمها عصر فلسفي يوناني هو وحده الموجود لدى الرواقيين، ويفيض في شرح فلسفة الرواق (ص ٨٢-٨٣) حيث يستدعي دروس الأستاذ سانتلانا ويرى أن هذا المذهب الرواقي هندي النشأة ظهر عند الهنود قبل أن يعرف العالم فلسفة اليونان، والعنصر الثاني يوناني أيضاً هو الإشراق لدى أفلاطون وأفلوطين وهذا المذهب هندي أضيف إلى هذين العنصرين شيء من ظاهرة الدين بحيث تكون صورتها غير منافية للإسلام ونشأ عن هذه العناصر الثلاثة مزاج فلسفي خاص هو الذي أظهره الجنيد والحلاج. ويرى أن التصوف ليس مذهباً إسلامياً خالصاً وإنما هو مذهب هندي أخذ صيغة الفلسفة اليونانية عند الرواقيين والإسكندرانيين ثم أخذ الصبغة الإسلامية أيام بني العباسي. وهو موقف هندي يختلف مثلاً عن موقف ماسينيون في تحليله لنشأة التصوف الإسلامي راجع كتاب د. أبو الوفا التفتازاني.

إنطاكية واللاذقية وبغداد^(١٦) وتحديده مفهوماً للفلسفة يتسع إلى حد يجعله يضم ما جاء في اللزوميات. فاللزوميات ضمنها آراءه الفلسفية^(١٧) فقد عمد بشعره إلى إثبات النظريات الفلسفية في الطبيعة والرياضة والألوهية والأخلاق^(١٨) لقد أتقن المعري الفلسفة والعلوم الفلسفية، فاللزوميات ورسالة الغفران يدلاننا على أنه أتقنها وحذق فيها علماً وعملاً، وإن كان لم يضع فيها كتباً على طريقة المعلمين من الفلاسفة^(١٩).

ومن هنا يرى طه حسين أن الفلسفة هي مفتاح فهم أبي العلاء. فالفلسفة العلائقية تناولت أطراف العلم الإنساني ولو أن فلسفة أبي العلاء عرفت للناس كما هي ودرست في مدارسهم درساً مفصلاً لكان للرجل في آرائهم حال غير هذه الحال^(٢٠). ومن هنا فمهمة طه حسين هي بيان ذلك لمن درسوا أبا العلاء من العرب ولم يوفوا هذه الناحية حقها، والذين أرخوا له من الفرنج لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفته. ويتمثل جهد العميد في إنجاز هذه المهمة عندما يقول: "لعلنا أول من استطاع أن يفصل الفلسفة العلائقية تفصيلاً ويظهر الناس على أسرارها ودقائقها وينزلها من عقولهم منزلة الشيء، الواضح المفهوم ولعلنا أول من ظفر بذلك^(٢١)".

يتساءل طه حسين ونتساءل معه: هل أبو العلاء فيلسوف؟ ويقدم لنا تعريفاً للفلسفة يدلنا على أنه كان فيلسوفاً حقاً. ويرجع منشأ فلسفته إلى ما طاف به من أحوال عصره وبالتالي فهو حين يتحدث في الفقرة الرابعة عن مصادر فلسفته يرى أن أهمها الحياة نفسها^(٢٢) والفلسفة اليونانية التي أتقنها في بغداد والفلسفة الهندية التي يفيض طه حسين في الحديث عنها وبيان طرق معرفة المسلمين بها^(٢٣) وهي

(١٦) طه حسين: تجديد ذكرى أبي العلاء، ص ١٥٢-٢٥٣.

(١٧) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٢٥٤، فهو العلاقة القوية بين المسلمين وبلاد الهند ويدل بكتابات البيروني معاصر المعري. ويجزم بأن الصلة الظاهرة بين الفلسفة الهندية والمسلمين (ص ١٥٢) ويبين في حديث عن التصوف العناصر الأولى التي يتألف منها مثل وحدة الوجود لدى

لم تؤثر في الفلسفة النظرية لأبي العلاء فحسب بل كانت أشد الأشياء تأثيراً في حياته العملية أيضاً. كذلك الفلسفة الفارسية التي عرفها المسلمون في أيام بني أمية. ومن مصادر الفلسفة العلائية كتب الدين على اختلافه، يدخل في ذلك بالطبع علم الكلام والتصوف. ومن هذه المصادر تكون المزاج الفلسفي لأبي العلاء فكان مختلفاً متبايناً بمقدار ما يبين مصادره من التباين والاختلاف^(٢٤).

وتتضح ثقافة طه حسين الفلسفية وعمق إلمامه بالفلسفة الإسلامية واليونانية وذلك حين يتناول الأساس الذي تقوم عليه فلسفة أبي العلاء حيث نجده، تحت عنوان: "أصول فلسفته"، "يعرض لنا العقلانية الأفلاطونية المحدثة (التي ترى العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر غير الحس هو الإشراق).

والسوفسطائية التي كان لها سلطان عظيم على العقول اليونانية حيث نشأت فلسفة سقراط لمحاربتها. ويتحدث بعد ذلك عن سبل الفلسفة المتكلمين الذين يضيفون إلى مصادر المعرفة "الشرع" الذي يأتي به النبي المرسل من عند الله ويفيض في الحديث عن الأشعرية والمعتزلة، وبعد ذلك يناقش الأصل النظري لأبي العلاء ويرفض القول أنه سوفسطائي كما ذهب الباحثون الغربيون أو شاك كما ذهب الذهبي. والواقع أن أبا العلاء لم يتخذ لنظره الفلسفي مذهب أهل السنة ولا مذهب السوفسطائية وأصحاب الشك ولا مذهب المعتزلة أيضاً^(٢٥) وذلك لأنه لا يؤمن إلا للعقل وحده.

يرتجى الناس أن يقوم إمام... ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقل... مشيراً في صبحه والمساء

ويعرف لنا فلسفة (موضوع فلسفة) أبي العلاء خلال أربعة أقسام هي: الفلسفة الطبيعية أو العلم الأدنى والفلسفة الرياضية أو العلم الأوسط والفلسفة الآلهية

الرواقيين ويشير إلى أن هذا المذهب هندي النشأة وكذلك الإشراق عند أفلاطون أفلوطين هندي أيضاً، (ص ٨٢-٨٣).

وحين يتحدث عن التناسخ يبين معرفة العرب به من كتب الهند التي ترجمت للعربية (٢٨٧) وأن أفكار أبي العلاء في النبوات ذات أصل هندي. وقد تعرف عليها في بغداد ويوضح طه حسين طرق وصول الفلسفة الهندية إلى المسلمين (ص ٢٥٣-٢٥٤).

(٢٤) د. طه حسين، المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٥٦.

أو العلم الأعلى والفلسفة العملية. والواقع أن هذا التقسيم للعلوم الفلسفية، لا للموضوعات الفلسفية، تحدث عنه أرسطو فى بعض كتبه ونقله العرب إلا أنهم ميزوا بين العلوم النظرية: الطبيعية والرياضية والإلهية والعلوم العملية: الأخلاق والسياسة وتبدير المنزل التى جعلها طه حسين موضوعات للفلسفة العملية.

ويسأتى طه حسين بأشعار توضح موقفه فى موضوعات الفلسفة الطبيعية فى المادة والزمان والمكان واللاتناهى، فأبو العلاء يرى أن الأجسام تتألف من مادة قديمة خالدة وصورة تختلف عليها كما فى قوله:

نرد إلى الأصول وكل حي له فى الأربع القدم انتساب

فهو يرى أن المادة، والأربع القدم هى العناصر الأربعة، وكما يرى تقدم المادة يقول بخلودها، عكس رأى المتكلمين فى حدوث المادة وتركيب الأجسام بين الجزء الذى لا يتجزأ. ويرى أيضاً أن الزمان قديم قدم المادة.

نزول كما زال أبواننا ويبقى الزمان على ما ترى
نهار يمر وليل يكر ونجم يغور ونجم يرى

كما يرى أيضاً قدم المكان، ولا تنهى العالم، ويخرج من ذلك إلى أن أبا العلاء قد استمد فلسفته الطبيعية من فلاسفة اليونان فوافقهم فى العناصر وقدمها والزمان وخلودهما وأنهم غير متناهيين.

ثم يشير سريعاً إلى فلسفته الرياضية لأن أبا العلاء لم تؤهله حياته ليكون رياضياً. كذلك لم يتناول علم الهيئة لأن ذهاب بصره يحول بينه وبين الرصد، وإنما نظر فى النجوم نظر الفلاسفة اليونان فبحث عن قدمها وخلودها وعن تأثيرها فى العالم. إلا أنه يوضح أن بين أبى العلاء وبين فلاسفة اليونان فرقاً ويطلعنا على هذا الفرق^(٢٦).

(٢٦) ذلك أن فلاسفة اليونان لا سيما أفلاطون يزعمون أن تأثير الكواكب مصدره أن المبدأ الأول أودعها نفساً حية وأنابها عنه فى تدبير العالم المادى. أما أبو العلاء فيؤمن بهذا التأثير ويجحد تلك النفس. ويرى أنه تأثير طبعى لم يصدر عن إرادة ولا عقل وليس له علة إلا القوة الطبيعية المبثة فى الكواكب انبثاؤها فى غيرها من الموجودات (ص ٢٧٠).

وحيث يتناول فلسفة أبي العلاء الإلهية يقسمها ثلاثة أقسام هي: ما يتعلق بالآله، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم وما يتصل بالرسول والشرائع. وفيما يتعلق بالإله يرى طه حسين أن اللزوميات ممثلة بما قال أبو العلاء في إثبات وجود الله وتمجيده ووصفه بما ينبغي أن يوصف به من صفات الكمال وليس فيها إنكار لله. ويتوقف أمام بيت واحد وحيد يقول فيه:

أما الإله فأمر لست مدركه فأحذر لجيك فوق الأرض إسقاطاً

ويحلل هذا البيت موضحاً أن مقصد أبي العلاء فقط أنه يجهل كنه الإله وحقيقته ولا يستطيع أن يحدده تحديداً منطقياً. وينتهي من تحليله الطويل إلى أن الرجل إسلامي النزعة يونانيها فيما أثبتته من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة. ويتعمق طه حسين في موقف أبي العلاء ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونان أرسططاليس في إثبات أن الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا متقل فالمسلمون ينزهون الله عن أن يوصف بالسكون والحركة. لأن السكون عجز ولأن الحركة عرض وكلاهما عليه محال. ويحلل تحليلاً فلسفياً عميقاً له جدته هذا الفارق حيث يحس القارئ أننا أمام فيلسوف له تمكنه من القضايا والمصطلحات والأدوات الفلسفية يتعامل معها ببراعة تظهر إلمامه العميق بتاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية وإشكالياتهما.

فهو يرى أن البحث في قول أبي العلاء بأن الله عز وجل ساكن غير متحرك لا يمكن إلا ببيان معنى الحركة التي نفاها أبو العلاء، وأرسطو عن ذات الله. ويوضح أن للحركة معنيين متباينين عند أرسطو: أحدهما الحركة المادية وهو الكون في زمانين وفي مكانين، ويفصل ذلك ببيان أنها الانتقال من حيز إلى حيز في آنين مختلفين، ويؤكد أن هذه الحركة منفية عن الله لأنها لو ثبتت لأخضعته للزمان والمكان ولجعلته جسماً ولأصبح ممكناً وهو واجب، وهذا خلف. والمعنى الثاني للحركة هو الانتقال من القوة إلى الفعل وهذا المعنى لا يقتضي حيزاً ولا جسماً ولا زماناً بالمعنى الذي يفهم من هذا اللفظ وهو حركة الفلك وينزه ذات الله أن تتصف بهذه الحركة لأنها لم تكن قوة فصارت فعلاً وإنما هي مخرجة الأشياء من القوة إلى الفعل، وقد نص أرسطو على أن الله فعل محض. وهذا يساوي القول أنه حركة محض، والحركة لا توصف بالحركة في الخارج. لا يريد بالحركة إلا المعنى

الثاني (الفعل المحض) أي التحقق الثابت في الخارج. ومن هنا فالحركة التي نفاها أبو العلاء عن الله هي الحركة المادية بدليل أنه قد أثبتهما للكواكب ونفاها عن الله. أما ترى الشهب في أفلاكها انتقلت بقدرة من ملك غير منتقل

ومن هنا فهو يوافق أرسطو أتم الموافقة في قوله بالمحرك الذي لا يتحرك ويرى أنه في ذلك يتفق مع المسلمين في تنزيه الله، خاصة المتكلمين من المعتزلة، وهو في هذه المعركة كما يخبرنا طه حسين إسلامي النزعة يونانيها أيضاً. ثم يتناول بعد ذلك موقف أبي العلاء من: الجبر، الروح، التناسخ، الجن والملائكة، النبوات، البعث.

فالمعري قائل بالجبر وحياته المادية وشعره في اللزوميات ينطق به ويدلان عليه لا يحتملان شكاً ولا تأويلاً بل إنه قد نص في مقدمة اللزوميات على أنه لم يؤلف هذا الكتاب مختاراً وإنما ألفه بقضاء وقدر لا يعرف كنهه^(٢٧). ويفيض طه حسين في صفحات طوال في الحديث عن الجبر.

وبالنسبة للروح فقد ظهر لأبي العلاء موقفان مختلفان : أحدهما أفلاطوني وهو أنها جوهر مجرد قد أهبط إلى هذا البدن ليبتلى فيه ثم هو عائد بعد الموت إلى العالم العقلي، فمعذب أو منعم بما بقي فيه من تذكارات. والثاني هو مذهب الماديين من قدماء الفلاسفة وهو أن الروح نار يخمدتها الموت. ومع أن أبا العلاء أكثر من ذكر المذهب الأفلاطوني ولم يذكر المذهب المادي إلا قليلاً فإن طه حسين يميل إلى أنه يرى رأى الماديين في بعض أطواره^(٢٨).

ويسبين طه حسين رفض أبي العلاء للتناسخ رغم شيوعه ومعرفة العرب به خاصة من كتب الهند التي ترجمت للعربية وإيمان الشيعة به مع ذلك فقد ذم المعري التناسخ وشنعه في رسالة الغفران واللزوميات^(٢٩) وقد أنكر الجن والملائكة وكذلك والنبوات^(٣٠) ويوضح طه حسين أسباب ذلك ويرجعها لما عليه الحياة الدينية

(٢٧) د. طه حسين : المرجع نفسه، ص ٢٨٠.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ٢٨٦.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

فى عصر أبى العلاء وما وجده فى فلسفة اليونان والهنود من إنكار ويرى أن خطأ أبى العلاء أنه حمل الدين ذنب أهله وعاب الشرائع بآثام أصحابها^(٣١) ويرى أن موقف أبى العلاء من البعث فيه اضطراب شديد فمرة يثبتته ومرة ينكره وتارة يقف منه موقف الشاك وتارة يجزم برأى أفلاطون فى الروح ويؤكد طه حسين أنه مهما يكن من شك أبى العلاء أو انتحاله للشك فى أمر البعث فإنه لا يرتاب فى قدرة الله^(٣٢).

وفى تناوله للفلسفة العملية عند شاعره الفيلسوف يتحدث عن أصل الإنسان وغرائزه ويرى أن الإنسان شرير بطبعه ، وقد ذم الدنيا، ولذا كره الوجود وأثر العدم، ومن هنا رفض الزواج.

ثم يتحدث عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية وطه حسين يشعر بذلك ومن هنا لا تكفى عدة صفحات أو فقرات فالأمر يتطلب دراسة وافية ورغم عقد العزم على تناول ذلك فى دراسة مستقبلية "فالحديث عنها يستغرق كتاباً يعدل هذا الكتاب بأسره" لذا فهو يكتفى ببيان القاعدة التى بنى عليها المعرى رأيه فى الأخلاق وهى: "قاعدة اللذة" التى وضعها أبيقور الفيلسوف اليونانى وهو يخبرنا أن التوسع فى ذلك يستلزم استعداداً خاصاً يقول: "المقالة الخامسة من هذا الكتاب كانت تحتاج إلى تفصيل فى المقارنة بين أبى العلاء وبين أبيقور ولكنى أعرضت عن هذا التفصيل لأن فلسفة أبيقور لا يتقنها إتقاناً تاماً إلا من قرأ فى اللاتينية شعر لوكريس ونثر شيشرون. وذلك ما لم أوفق إليه الآن"^(٣٣). وكان طه حسين يود لو قدم فى مونيبييه رسالة يدرس فيه أبيقور وأبا العلاء. ويستشعر الحيرة التى قد تنتاب القارئ حين يجده يقارن بين لذة أبيقور وزهد أبى العلاء فيتوقف ليبين فلسفة أبيقور الذى عرف فقط بأنه صاحب مذهب اللذة. فالدارس المستقصى لفلسفة هذا الحكيم اليونانى وحياته يرى أن الفرق بينه وبين أبى العلاء لم يكن عظيماً. فأبيقور حين يلتمس اللذة ويرفض الألم يرى أن الألم القليل يعقبه راحة النفس. وصحة الجسم خيراً من اللذة الكثيرة يعقبها الألم والشقاء، ولذلك أنفق حياته فى مثل حال أبى

(٣١) المرجع نفسه، ص ٢٩١.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٥.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ١٤.

العلاء من الزهد والقناعة. وهو إنما عرف بالذات لأن تلاميذه أخذوا بظاهر رأيه. وهكذا يحلل آراء المعرى فى مجالات الفلسفة العملية فى السياسة، الاقتصاد وحين يفرغ من ذلك يتناول خصائصه الفلسفية ليختتم كتابه الذى يصح أن يسمى بحق فلسفة أبى العلاء المعرى لأنه يدور حول موضوعات الفلسفة المختلفة التى تتضمنها أشعاره. والمتصفح للمقالات الأولى من الكتاب يجدها كلها تمهد للمقالة الأخيرة^(٣٤) التى يعنونها بعنوان يفضل أن يكون عنوان الدراسة "فلسفة أبى العلاء" يقول:

"ومن هذه المقالة التى فصلناها فى فلسفة أبى العلاء تعرف أن المسلمين لم يعهدوا بينهم فى قديمهم وحديثهم فيلسوفاً مثله قد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية ثم بينهما وبين العلم واللغة. وأبو العلاء هو الفيلسوف الفذ الذى التزم عند المسلمين فى سيرته ولفظه^(٣٥).

وكذلك أيضاً طه حسين الذى كان حديثه عن أبى العلاء أشبه بالحديث عن النفس وكان تحليله لآرائه وأفكاره تحليل باحث فلسفى متمكن ومؤرخ للفلسفة ألم باتجاهاتها وبتياراتها المختلفة فى عصورها المختلفة. ويتأكد هذا أيضاً إذا أضفنا إلى كتابه هذا الذى يعد فصلاً فى تاريخ الفلسفة العربية جديداً مبتكراً إسهاماته فى الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة^(٣٦). حتى نتضح لنا مقولاته الأساسية التى تمثل فى نفس الوقت آراء المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر.

نريد الآن أن نتوقف أمام المدرسة الفلسفية المصرية الحديثة حتى نتبين موقع طه حسين من هذه المدرسة. وهذا يقتضى منا أولاً التأكيد على أن هناك اتجاهها فكرياً عاماً شارك فيه عدد من المفكرين قدموا إسهامات فلسفية تدعم وتعبر عن وضعية الفلسفة فى مصر منذ مطلع القرن العشرين سواء فى إطار الجامعة المصرية أو قبلها بقليل. ونشير فى الآن نفسه إلى هوية هؤلاء المفكرين وما قدموا

(٣٤) راجع إشارات طه حسين للمقالة الخامسة، صفحات: ٣-١٤-١٧١-١٧٢-٢١٧-٢١٨.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ٣٠٧.

(٣٦) راجع "الخطاب الفلسفى عند طه حسين" مجلة المنار، العدد ٥٠، ص ١٠٦، وما بعدها. وأيضاً مجلة فكر العدد ١٤، ص ٤١ وما بعدها، ودراسة د. أحمد عثمان تفاعل الآداب الأوروبية فى تراث طه حسين (الأدب اليونانى، والأدب اللاتينى)، ص ٢٥٥- وما بعدها.

محاولين تحديد بداية هذه المدرسة وفيلسوفها المؤسس وهذا يقتضي منا إعادة النظر في بعض أحكام ريادة الفكر الفلسفي، ثم نقوم بعد ذلك ببيان إسهام عميد الأدب العربي والفكر العربي في هذه المدرسة وفي أي موضع بالضبط يقع هذا الإسهام.

لا نجد بين القوى الاجتماعية التي تبلورت في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن قوة تحددت سياسياً في إطار حزب سياسي يجمعها وأصبحت تعي أهدافها وتدافع عنها سوى الأرستقراطية المصرية أو طبقة الأعيان التي أسست حزب الأمة وكونت من صفوة أبنائها عقولاً مفكرة تعبر عن مصالحها. وكان أقطاب هذا الحزب الذين سيجتمعون بعد ذلك في حزب الأحرار الدستوريين، هم طليعة الليبرالية المصرية وزعماءها، وهم نفس الوقت منظروها ومفكروها ومن هؤلاء أو ممن اتصل بهم يحدد الباحثون ريادة الفكر المصري الحديث وهي مسألة تحتاج إلى نقاش وإعادة نظر.

يشير البعض إلى مصطفى عبدالرازق أول من قام بتدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة من المصريين وسليل آل عبدالرازق قطب حزب الأمة. باعتباره صاحب المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر. فهو "أول مدشن للخطاب الفلسفي النهضوي في الفكر العربي الحديث" كما يخبرنا الجابري في الخطاب العربي المعاصر^(٣٧) وهو أول رائد للفلسفة الإسلامية في مصر^(٣٨) كما يشير إلى ذلك تلاميذه رواد الفكر الفلسفي في الجامعة المصرية^(٣٩) ويصلون بينه وبين الأستاذ الإمام^(٤٠).

ويذهب البعض إلى أن محمد عبده هو "رائد الفكر المصري"^(٤١). وهي ريادة حقيقية وإن كانت لا تقف عند الفكر الفلسفي بل تتسع لتعبر عن الفكر الديني

(٣٧) د. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣٨.

(٣٨) د. علي عبدالفتاح المغربي: المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبدالرازق، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٨.

(٣٩) راجع مقالات د. توفيق الطويل، د. يحيى هويدي، د. أبو الوفا التفتازاني في الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن مصطفى عبدالرازق القاهرة، ١٩٨٥.

(٤٠) د. عثمان أمين: أستاذ الجيل والأستاذ الإمام "الكتاب التذكاري الذي أصدرته محافظة الدقهلية في الذكرى الأولى لوفاة أحمد لطفي السيد، ١٩٦٣.

(٤١) د. عثمان أمين: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥.

الإصلاحى فى العصر الحديث. والحقيقة أن الصلة قوية بينهما، فقد كان الأستاذ الإمام صديق حسين عبدالرازق، أستاذاً لأبنائه مصطفى وعلى عبدالرازق، وأيضاً درس جيلهم بالأزهر. وقد اتصل به أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد كما اتصل بالأفغانى. ويبين لنا عثمان أمين مؤرخ حياة رائد الفكر المصرى العلاقة بين "أستاذ الجيل والأستاذ الإمام" (٤٢).

ونحن ما نزال فى حاجة إلى قراءة فلسفية لأعمال أحمد لطفى السيد الفلسفية التى تعد الأساس لفهم الدور الحضارى لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الأرستقراطية المصرية فى التمدن والرقى، وباعتباره طليعة الصفوة المثقفة فى ريادة الفكر المصرى وتأصيله، لنحدد فى ذات الوقت مكانته الرئيسية فى المدرسة الفلسفية المعاصرة التى تميزت انطلاقاً منه عما عداها من اتجاهات. هذا ما أشرنا إليه سابقاً (٤٣). ونعود لنؤكد عليه. فقد كان لطفى السيد المحور والعقل المفكر لتلك الجماعة التى ضمت بالإضافة إليه طه حسين، ومصطفى عبدالرازق، ومحمد كامل حسين، وإسماعيل مظهر، والتى كان لها دورها الفعال فى تلك الحركة الفكرية النشطة التى سيطرت على الثقافة المصرية فى العشرينات والثلاثينات. وليس هنا مجال الحديث عن كل واحد من هؤلاء على حدة وإن كان من الممكن أن نتناول السمات العامة لهذه المدرسة كما تمثلت لدى مؤسسها أحمد لطفى السيد.

ونزعم أن أستاذ الجيل هو رأس هذه المدرسة رغم أنه لم يكن فى يوم من الأيام من أساتذة الفلسفة المحترفين ورغم قلة إنتاجه الفلسفى فإنما ترجع ريادته - بالإضافة إلى أفكاره المنشورة فى كتاباته بالجريدة وترجماته - إلى تأثيره فى جيل كامل من المثقفين المصريين وفى طليعتهم مفكرو حزب الأمة. من آل عبدالرازق والأحرار الدستوريين مثل طه حسين. لقد عرف الأستاذ بالفيلسوف عند كل من كتب عنه وتدلنا سيرته على اهتمامه الدائم بالفلسفة فقد درس المنطق بكلية الحقوق بمصر ومبادئ الفلسفة والاجتماع فى الدراسات الصيفية بجامعة جنيف. ويرى بدوى أنه ربما غشى بعض دروس الفلسفة أثناء زيارته لباريس. وتظهر مقالاته

(٤٢) د. عثمان أمين : أستاذ الجيل والأستاذ الإمام، سبق ذكره.

(٤٣) د. أحمد عبدالحليم عطية : أحمد لطفى السيد أرسطو مكون للثقافة العربية فى "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر". دار فباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

بين ١٩٠٧ و ١٩١٤ على أنه كان ذا اطلاع واسع غير قليل على كتب الفلسفة ثم تزايد اهتمامه منذ ١٩٢١ وكانت أول ثمار هذا الاهتمام ترجمته "الأخلاق إلى نيقوماخوس" ويتسع طويلاً وعرضاً. ولم تقتصر اهتماماته على ترجمات أرسطو. وإذا كان البعض يرى فيه داعية لأرسطو فإن طه حسين يرى أنه داعية الفلسفة بوجه عام والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو^(٤٤).

وهو يرى أن الترجمة وسيلة إلى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية يستشعرها المجتمع. فإذا كان قد توجه إلى أرسطو فهو لم يترجم كتابات أرسطو بل اختار منها ما يلائم حاجات عصره ويلبي الأهداف التي يتطلع إليها. لقد اختار من أرسطو مؤلفاته في السياسة والأخلاق والاجتماع وهي أبقاها على الزمن وأقربها إلى تفكيرنا الحديث. وليس الأمر كذلك في كتبه الأخرى التي فقدت كل قيمتها إلا التاريخية. والسؤال عن: لماذا اختار أرسطو؟ الرأي عندي كما يقول محمد كامل حسين: أن مصر وقد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب لا بد لها إن أرادت أن تصل من هذه المدنية الغربية إلى غايتها أن يقوم تفكيرها على ما قامت عليه هذه. ولا شك أن الفلسفة اليونانية أساس من أسس المدنية الغربية وسيظل التفكير الغربي في مصر مستعاراً ما لم يتطور تاريخ الفكر عندها على غرار تطوره في أوروبا^(٤٥).

وسنجد لدى طه حسين الذي ترجم دستور الاثنين لأرسطو ١٩١٩ - قبل تقديم لطفى السيد ترجماته - في "مستقبل الثقافة في مصر" و"قادة الفكر" نفس الإجابة التي قدمها لطفى السيد في تصدير "الأخلاق إلى نيقوماخوس" التي يقول فيها: "إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس" ويقول: "لا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو الطريق الأقرب

(٤٤) د. طه حسين : كتاب السياسة لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد، الكاتب المصرى ديسمبر ١٩٤٧/٤٦ ص ٤٧٨-٤٧٩.

(٤٥) د. محمد كامل حسين : أحمد لطفى السيد والدعوى إلى أرسطو، مجلة الكاتب المصرى، ص ١٠٣.

إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج فى النهضة الشرقية مثلما أنتج فى النهضة الغربية^(٤٦).

المهم إذا لدى لطفى السيد وطه حسين ومحمد كامل حسين هو إحداث النهضة الشرقية بالإستعانة بنفس الأدوات والوسائل التى أحدثت النهضة الغربية. ولا نكتفى فقط بقشور الحضارة الغربية بل علينا العودة إلى الأسس التى قامت عليها. لذا فلنتجه إلى الحضارة اليونانية إلى فلسفة أرسطو، الذى قامت الحضارة العربية الإسلامية على أساسها. هكذا كانت الفكرة المحورية التى دار حولها تفكير، المدرسة، فمصر هى الأساس وهى الواقع المتردى الذى يجب علينا جميعاً السعى لنهضته وتقديمه فنشر طه حسين ترجمته "دستور الاثنىين" لبيان الأسس الديمقراطية التى ينبغى أن تقوم عليها السياسة المصرية وكذا كان من ترجمات لطفى السيد الذى كان الداعية الأول الهدف للنهضة لذا فقد وجدت أفكاره السياسية والاجتماعية التى تعبر عن تطلعات طبقته فى طه حسين المعبر الحقيقى الأكثر وضوحاً عن هذه الأفكار التى تحدد توجهات المدرسة الحديثة فى مصر.

ومن هنا فهما، أى لطفى السيد وطه حسين، رأسا هذه المدرسة التى تجاوزت تجديد الدرس الفلسفى فى إطار الجامعة مثلما فعل مصطفى عبدالرازق إلى الحياة الفكرية المصرية. كما أنها لم يكتفيا بالإطار الدينى الاصطلاحي الذى نجده لدى محمد عبده بل تجاوزاه للتأسيس الفلسفى لأفكار النهضة والتقدم والحرية.

(٤٦) أحمد لطفى السيد: تصدير ترجمة كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

البَابُ الثَّانِي

الخطاب الأخلاقي واتجاهاته

أحمد أمين :

التأسيس للدرس الأخلاقي (*)

(١)

تعطينا مؤلفات أحمد أمين صورة صادقة عن اهتماماته: الأدبية والفلسفية والعلمية، التي شغف بها في حياته الممتدة بين عامي ١٨٨٦-١٩٥٤م. كما تصور بطريقة بارعة العناصر الأساسية في تكوينه الثقافي والفكري، وهي نفسها العناصر الرئيسية في الثقافة التي سادت مصر والتي شكلت الفكر العربي في النصف الأول من القرن العشرين، وهذه عناصر تغلغت في تكوين أحمد أمين، عاش بها ولها. بحيث يمكننا القول إن تكوينه العلمي يجسد صورة العلم والثقافة السائدة بمصر آنذاك. وقد أدرك ذلك معاصر فربطوا بينه وبين وطنه من جانب، وبينه وبين أجيال عديدة تتلوّه، تأخذ عنه وتتعلم منه وتبحث في أعماله وتناقش آراءه من وجهة ثانية.

وربما يكون جيلنا الحالي من هذه الأجيال التي تكشف بعض أعماق الرائد، وتلقى أضواء على أعماله، قد يكون هذا الجيل هو الذي أشار إليه محمد فريد أبو حديد بقوله : "سوف يتحدث الكثيرون عن أحمد أمين كما نتحدث نحن عنه الآن، لأنه منذ رحل عن دنيانا صار صديقاً للجميع زميلاً لأجيال كثيرة لم تخلق بعد، يعيش معهم في عالم الضوء حياة أكمل من الحياة التي يعيشها معنا. ويشغل من عقولهم ونفوسهم جوانب أرحب من الجوانب التي كان يشغلها معنا"^(١). سوف تتعاقب الأجيال ويكتشف كل جيل من هذه الأجيال التي تسعى للحفر والتنقيب في الثقافة الوطنية مدى ارتباط فكر أحمد أمين بواقع وتاريخ هذه الأمة فقد كان ارتباط

(*) يتضمن هذا الفصل البحث الذي شاركنا به في مؤتمر أحمد أمين أربعون عاماً من الرحيل الذي أقامته الثقافة الجماهيرية في دمنهور البحيرة ١٩٩٤ ونشر في مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة إشراف د. يوسف زيدان ودراسات عربية، بيروت، العدد ٨/٧ مايو - يونيو ١٩٧٧ ص ١٠٣-١٧٧.

(١) محمد فريد أبو حديد : شخصية أحمد أمين في كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥ ص ٩١.

أحمد أمين بها عميقاً نلمس ذلك فى كتابه "حياتى"، وفى "قاموس العادات والأمثال. الشعبية" بل ونجده بصورة ما من الصور فى معظم كتاباته وفى مقدماتها كتاب "الأخلاق".

وقد شهد عميد أدبنا العربى بذلك وكتب يقول "إذا لم يكن أحمد أمين مثلاً رائعاً للجد المنتج، والنشاط الخصيب، والمثابرة التى لا تعرف كلاً ولا مللاً، والمقاومة التى لا تعرف ضعفاً. ولا فتوراً، والثقة التى لا تعرف شكاً ولا تردداً فلا ينبغى للمصريين أن ينتظروا مثلاً رائعاً من أى مواطن آخر.. أما أنا فأؤمن بأن أحمد أمين قد كان صورة رائعة صادقة لوطننا هذا الخالد.. وهل مصر إلا جذوة قوية تكاثف عليها الرماد بجهد المؤمنين الصادقين من أبنائها من أمثال أحمد أمين" (٢).

(٢)

وإذا كان الرائد الكبير عرف بين إنتاجه الغزير والمتنوع بأبحاثه عن الحياة العقلية فى الإسلام، والتى تبرز لنا الجانب الفكرى فى كتاباته، وهو الجانب الذى أشاد به كل من تناول أعماله (٣) فترك كتاباً هاماً - لم يحظ بنفس القدر من العناية رغم أهميته الكبرى فى بيان توجه أمين الفلسفى تتبع بدايات هو كتاب "الأخلاق" الذى يساعدنا مساعدة كبيرة، ليس فقط فى بيان تفكير أحمد أمين الفلسفى فى الأخلاق، بل أيضاً تتبع بدايات الدراسات الأخلاقية المعاصرة فى العربية (٤).

ورغم تباين الأحكام حول قيمة وأهمية الكتاب إلا أنه على ما نعلم لم يحظ بالبحث والاهتمام الجدير به، ليس فقط باعتباره ممثلاً لجانب جوهري من تفكير رائد هام من رواد الدراسات العقلية فى العربية، بل أيضاً باعتباره اجتهاداً معاصراً يمثل كما سنرى إضافة حقيقية نحو بناء نظرية أخلاقية معاصرة لذا سيكون

(٢) د. طه حسين : أحمد أمين العالم، المصدر السابق ص ٦٤.

(٣) راجع كل من : د. شوقي ضيف : أحمد أمين الجامعى ص ٥٣، د. أحمد فؤاد الأهوانى : أحمد أمين الفيلسوف ص ٢٧، ٣٠، ٣٤، ومحمد عبدالواحد خلاف : أحمد أمين ناشر الثقافة ص ٨٨، والأمير مصطفى الشهابى : أحمد أمين الكاتب ص ١٠٥ من المصدر السابق.

(٤) راجع كتابنا : الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية فى الوطن العربى. دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨.

اهتمامنا في الفصل الحال بهذا العمل الذي يمثل خلاصة تطور فكر أحمد أمين الفلسفي الأخلاقي. وإذا كان كتاب فجر، وضحي، وظهر الإسلام يمثل مشروعاً فكرياً كان من المفترض أن يشارك في جوانبه الثلاثة رواد الدراسات الإنسانية في بلادنا: طه حسين في التأريخ للحياة الأدبية والعبادي الحياة التاريخية، وأمين في الحياة العقلية^(٥). وقد أنجز رائدنا الجزء المتعلق به عن تطور الحياة العقلية في الإسلام، أو "العقل في الإسلام" بلغتنا المعاصرة، سابقاً بذلك معظم من يتحدثون عن "العقل العربي بنيته، وتكوينه (الجابري)^(٦) أو "العقل الإسلامي" تاريخيته وعلميته (أركون)^(٧) فإن كتابه الأخلاق يمثل جهداً متميزاً في مجاله، ويقف علامة من علامات تطور الدراسات الفلسفية في الأخلاق.

وينقلنا هذا العمل من دراسة الأخلاق بطريقة وعظية إرشادية باعتباره علماً حاثاً على القيم والسلوك الأخلاقي مكتفياً فقط بالحديث عن الفضائل والردائل والبحث في الخير (سلطان بك محمد)^(٨)، والسعادة (طنطاوي جوهري)^(٩) والأخلاق والواجبات "عبدالقادر المغربي"^(١٠). أو مكتفياً بإيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الداعية إلى الخلق والتقويم: والخلق الكامل: محمد جاد المولى، الأخلاق في الحديث وفتاوى ابن تيمية (محمود قراعة)، أو ترجمة للكتب اليونانية في الأخلاق (أحمد لطفى السيد) أو دراسة عنها (إسماعيل مظهر). بل إنه عمل

(٥) يقول أحمد أمين عن "الحياة العقلية": كان ذلك تمهيداً لمشروع واسع في البحث وضعناه نحن الثلاثة الدكتور طه حسين والأستاذ عبد الحميد العبادي وأنا، خلاصته أن نقوم بدرس الحياة الإسلامية من نواحيها الثلاث في العصور المتعاقبة من أول ظهور الإسلام، فيختص الدكتور طه بالحياة الأدبية والأستاذ العبادي بالحياة التاريخية واختص أنا بالحياة العقلية" أحمد أمين: حياتي ص ٢١٣-٢١٤.

(٦) انظر د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. دار الطليعة بيروت ١٩٨٤. وأيضاً بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٧) انظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت دت، وأيضاً الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.

(٨) سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف القاهرة، بدون تاريخ.

(٩) طنطاوي جوهري: محاضرات في الفلسفة العربية والأخلاق. منشورة بجريدة الشعب المصرية، الحزب الوطني القديم، نوفمبر ١٩١٢ العدد ٢٣١ وما يليه.

(١٠) عبدالقادر المغربي: الأخلاق والواجبات. بدون تاريخ.

يمثل بلغة ميشيل فوكو قطيعة معرفية لما سبقه من دراسات، ويسعى لتقديم رؤية خاصة استناداً إلى مصادر متعددة عربية قديمة وإسلامية ويونانية وغربية معاصرة تجعله مختلفاً عما سبقه من محاولات.

ومن هنا فإن هذه الدراسة الحالية تسعى إلى بيان الأخلاق، عناصرها، ومصادرها، وتكوينها، والنظرية الأخلاقية وعلاقتها بالثقافة السائدة لدى أحمد أمين. يلزمنا منذ البداية بيان المحاولات الأخلاقية السابقة على أحمد أمين لبيان ما قدمه من إضافة في مجال علم الأخلاق.

وكتاب أحمد أمين من الكتب المبكرة في الأخلاق كما يخبرنا توفيق الطويل "في مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك المجمل في علم الأخلاق"^(١١) والذي اعتمد عليه من قبل أحمد أمين في كتابه.

وقد اختلفت الأحكام حول الكتاب فهو لدى أحد الباحثين "لا يتضمن شيئاً عن أخلاق الإسلام سوى فقرة يتيمة" وهو رأى تدحضه قراءة فاحصة للكتاب. إلا أن الباحث لا يكتفى بذلك، بل يرى أن هذه الفقرة اليتيمة بالكتاب ليس من أثر سوى بذر الشك في وجود مضمون أخلاقي متميز للإسلام يستحق الدراسة^(١٢). ورغم أن القضيتين منفصلتان، فعدم تضمن كتاب أحمد أمين شيئاً عن أخلاق الإسلام - لو صح ذلك - يختلف عن القول بعدم وجود مضمون أخلاقي متميز للإسلام يستحق الدراسة. ورغم كثرة استشهادات أمين بالآيات القرآنية الأخلاقية على امتداد صفحات الكتاب، والتوجه العام للعمل نفسه. فنحن هنا لسنا بصدد مناقشة هذا الرأي - إلا أننا في حديثنا عن بنية وتكوين الكتاب ومصادره سوف نعرض للإسلام كمصدر من مصادر تكوينه.

(١١) يقول توفيق الطويل : أما العربية فقد خلت من هذا الصنف من كتب الأخلاق، فتراثها القديم كما يبدو في آثار [ابن] مسكويه والغزالي وابن عربي ومن إليهم أنظار أخلاقية يلتقي فيها النظر الإسلامي بالتفكير اليوناني غالباً. وليس فيها كتاب واحد فيما نعلم يعرض لتأريخ مذاهب الأخلاق. ولسنا نعرف في الحديث من المؤلفات العربية كتاباً يسد هذا النقص مع استثناء الجهد المشكور الذي بذله أستاذنا أحمد أمين بك في كتابيه "الأخلاق الكبير (١٩٣٠) والصغير (١٩٣٣) مقدمة ترجمة كتاب سدجويك "المجمل في تاريخ الأخلاق" بدار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩ ص ٣٧.

(١٢) د. أحمد عبدالرحمن: الفضائل الخلقية في الإسلام، نشر دار العلوم الرياض، ١٩٨٣ ص ٢٩.

والعمل نفسه لدى باحث آخر عمل ذو سمة استشرافية يتابع جهود الغربيين، ويكرر أحكامهم، وينظر بعين غيره، فهو قريب من نظرة (كارادى فو) فى دائرة المعارف الإسلامية، يرى أن الاتجاهات الأخلاقية فى الفكر الإسلامى توجد لدى مسكويه، وهو يقرر عدم الارتباط بين الفكر الأخلاقى فى الإسلام وبين القرآن والسنة، ولا يرى إلا اتجاهات غلب عليها فكر غير إسلامى^(١٣). وواضح أن باحثنا هذا ينتقد العمل على أسس تختلف عن الأسس التى يقيم عليها أحمد أمين عمله، فهو يضع معايير محددة هى ارتباط الأخلاق بالقرآن والسنة - وهى قضية تحتاج إلى حوار جاد لبيان ما إذا كان القرآن وإذا ما كانت السنة تمثل مكونات لعلم أخلاق نظرى - وأن عمل أحمد أمين لم يلتزم هذا المعيار، وذلك لسبب بسيط هو أنه ينظر نفس نظرة كارادى فو. وهو حكم ينطبق على عمل أمين من الخارج لا ينفذ إلى لب العمل، ولا يتناول جزئياته المختلفة، ولا يناقش بنيته ومكوناته، وعناصره التى تتجاوز علم الأخلاق التقليدى لدى الفلاسفة المسلمين، ولدى اليونانيين الأوائل، ذلك لأنه يعتمد أساساً على ثقافة علمية يجعل منها مبدأ يتضافر مع ثقافة فلسفية غريبة معاصرة لم تتوقف عندها الدراسات السابقة عليه فى العربية.

ومن هنا علينا أن نعرض للدراسات الأخلاقية السابقة عليه فى العربية حتى نلقى الضوء على أحمد أمين، ويتضح لما الفروق بينه وبينها وما أضافه إليها وذلك بتقديم قراءة للنص لا تكتفى بعرضه وتلخيصه وإنما توضح تمايزه واختلافه وتفكك مكوناته، وتبرز المسكوت عنه فى خطابه الأخلاقى.

(٣)

يمكن فى البداية مقارنة عمل أحمد أمين بما قدمه سلطان بك محمد من محاضرات الفلسفة العربية والأخلاق فى الجامعة الأهلية القديمة، الذى خصص المجلد الثانى من كتابه هذا للأخلاق^(١٤). وكذلك طنطاوى جوهرى الذى درس نفس التخصص وتطرق إلى نفس الموضوعات بنفس المنهج وإن كان أكثر استفادة من

(١٣) د. أبو اليزيد العجمى : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامى حوليات دار العلوم، العدد الحادى عشر، ١٩٨٣، ص ٢٢٥.

(١٤) مرجع سبق ذكره.

كتابات الفلاسفة عن سابقه^(١٥)، وهذا ما نجده أيضاً لدى أصحاب الكتابات الأخلاقية التي ظهرت في العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن مثل كتاب عبدالرحمن زغلول "الأخلاق"، الذي نشره صاحب تقويم دار العلوم محمد عبدالجواد ١٩١٨^(١٦) وكتاب عبدالقادر المغربي "الأخلاق والواجبات" وهو بحث فيما ينبغي أن يكون عليه سلوك المسلم^(١٧) وعمل محمد جاد المولى "الخلق الكامل" ١٩٢٢ الذي يكاد يكون أقرب إلى استلهاهم السيرة النبوية منه إلى علم الأخلاق، وكتاب محمود قراعة "الأخلاق في الحديث وعن فتاوى ابن تيمية"^(١٨).

وقد حدث تحول في الدراسات الأخلاقية في العقود الأولى من هذا القرن فترة تكون نص الأخلاق الذي كان يليقه أحمد أمين في محاضراته في مدرسة القضاء الشرعي وذلك عن طريقين الأول: محاضرات المستشرقين في الجامعة الأهلية القديمة وأخص منها بالذكر محاضرات الكونت دي جلاززا عامي ١٩١٨ - ١٩٢٠، والتي قصر فيه درسه على تناول الأخلاق لدى الفلاسفة الغربيين أمثال: جوزيف بطر، وإمانويل كانط^(١٩) وعن مالبرانش (محاضرات الفلسفة العامة ١٩٢٠) وهذا قبل وأثناء صدور كتاب أحمد أمين، ويندرج في هذا الاتجاه محاضرات في الفلسفة الأندرية لالاند التي طبعتها الجامعة المصرية والتي خصص الأستاذ الفرنسي جزءها الثاني للقيم^(٢٠).

والطريق الثاني: وهو الترجمة ونقل الكتابات الأخلاقية اليونانية إلى العربية، والدراسة الحديثة لهذه الأخلاق. وتأتي في مقدمة هذه الأعمال ترجمة أحمد لطفى السيد - الذي أثر تأثيراً كبيراً هو ومتفقو حزب الأحرار الدستوريين:

- (١٥) انظر طنطاوى جوهر وبدايات الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية في هذا الكتاب.
- (١٦) وهو من أوائل الدراسات التي ظهرت هذا القرن يضعه أبو اليزيد العجمي في دراسته السابقة ضمن الدراسات العامة التي تفتقد النظرة المنهجية لعلم الأخلاق. العجمي ص ٢١٦.
- (١٧) وهو من الأعمال الوعظية الإرشادية العملية وليس عملاً علمياً.
- (١٨) هذا العمل نموذجاً مستحدثاً لكتاب الفضائل الإسلامية المبنية على الأحاديث والسيرة النبوية.
- (١٩) انظر نشرتنا لهذا العمل في إطار الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية.
- (٢٠) اندرية لالاند: محاضرات في الفلسفة، نفسية الأحكام التقويمية" ترجمة يوسف كرم مطبوعات الجامعة المصرية، القاهرة ١٩٢٩ ص ٣٤ وما بعدها.

مصطفى عبدالرازق^(٢١) وطه حسين^(٢٢) فى مرحلته المبكرة على أحمد أمين - لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس والذي نجد فقرات مطولة عديدة منه متضمنة فى كتاب الأخلاق بحيث يمكننا القول إنه مصدر أساسى من المصادر التى استخدمها صاحب الأخلاق^(٢٣) ويسير فى هذا الاتجاه أو على الأقل يرتبط به - اتجاه دراسة الأخلاق اليونانية عمل إسماعيل مظهر فلسفة اللذة والألم، الذى يتطرق لدراسة جهود القورنيائية فى مجال الأخلاق^(٢٤).

نحن إذن بإزاء اتجاهين الأول: مصدر إسلامى خالص سواء أكان مصدرا فلسفياً، أو يقوم على القرآن والسنة، فيه اعتماد على مسكوبه وإخوان الصفا والغزالي، أو الفضائل القرآنية والسلوك النبوى وفتاوى ابن تيمية، وهذا هو الاتجاه الذى سار فيه زكى مبارك فى "الأخلاق عند الغزالي" وعبدالعزيز عزت" فى فلسفة مسكويه الأخلاقية ومصادرها، والاتجاه الثانى هو الاكتفاء بالمصادر اليونانية القديمة ترجمة لطفى السيد أو دراسة وبحث إسماعيل مظهر والمصادر الأوروبية الحديثة مثل أعمال بطر وكانط التى عرفت فى أعمال الكونت دى جلاززا واندرية لالاند. ونحن نشير إلى هذه الأعمال لسببين:

الأول : بيان عناصرها ومكوناتها واختلافها عن عمل أحمد أمين.

والثانى : الوقوف على العناصر التى تداخلت مع غيرها وكونت بنية كتاب أحمد أمين الأخلاق. وهو بالطبع وإن كان قد عرف معظم هذه الأعمال، إلا أن ما أثر فى تكوينه منها القليل: وعلينا أن نتوقف أمام هذه المصادر المؤثرة فى تكوين تفكير أحمد أمين وعمله.

(٢١) يذكر لنا أحمد أمين اتصاله بحزب الأمة بجريدة "الجريدة" التى كان يرأس تحريرها الأستاذ أحمد لطفى السيد، حياتى ص ١٢٣ كذلك حضوره اللقاءات الفكرية والسياسية فى منزل مصطفى عبدالرازق، المصدر ص ٩٨، ١٦٧.

(٢٢) عن علاقة أحمد أمين بطه حسين يمكن الرجوع إلى ما كتبه العميد كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه ص ٦٢ وما بعدها.

(٢٣) راجع أحمد أمين كتاب الأخلاق ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٣ صفحات ٦، ٧، ٩، ٦٤، ٧١، ١١٧.

(٢٤) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٣٦. وكتابنا الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، ص ١٤.

(٤)

يمكن أن نحدد ثلاثة مصادر أساسية ساهمت في تكوين أحمد أمين الأخلاقي، وظهرت واضحة في نصه هي:

١- دورس مدرسة القضاء الشرعي، خاصة محاضرات عاطف بركاته الشخصية ذات التأثير القوي الحاسم في حياة وتفكير أحمد أمين منذ تعيينه مدرساً بالمدرسة، وعمله معه في دروس الأخلاق ومشاركته في إعداد هذه الدروس وفي معرفة مصادرها الأصلية في لغتها الإنجليزية، ويذكر لنا أحمد أمين في كتاب (حياتي) هذا التأثير بقوله: "وهذا هو عاطف بك بركات يدخل علينا يومياً فيجد مدرساً من دار العلوم يدرس لنا الأخلاق من كتاب (أدب الدنيا والدين) فلا يعجبه ذلك ويتولى تدريس هذه المادة بنفسه من المصادر الإنجليزية فيدرس لنا أحياناً كتاب ماكنزي في علم الأخلاق وأحياناً كتاب مذهب المنفعة لجون ستيوارت مل. وهكذا مما لم يكن له نظير في أي مدرسة أخرى" (٢٥) ويضيف موضحاً أثره في مرحلة تالية بقوله: "واختارني معيدا معه في دروس الأخلاق وهذا كان سبباً في شدة اتصالي به واستفادتي منه فكنت أذهب إلى بيته في كثير من الأيام عند تحضير درس، وكان يحضره من كتب الأخلاق الإنجليزية فكان يقرأ بالإنجليزية ويمليني بالعربية.. وكان له غرام بالبحث وصبر على الجدل وطول نفس في المناقشة" (٢٦).

(٢٥) أحمد أمين : حياتي ص ٦٥.

(٢٦) المصدر نفسه ص ١١٩. ويخبرنا عبدالوهاب عزام في "تكريات عن أحمد أمين بوقع تدريس الرائد على طلابه يقول": حينما كنت من طلبة القسم العالي درس لنا الأستاذ علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق وكان تلقاه عن أستاذه محمد عاطف نفسه وكان أحمد أمين حريصاً على متابعة التلقى عن أستاذه فكان يوضع له كرسي فيستمع إلى درس الأخلاق معنا. وكان موضوع الدرس حينئذ رسالة في مذهب المنفعة العامة للفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل، وجاء في مقدمة هذه الرسالة كلام عن الأخلاق منذ جلس الشاب سقراط يتلقى العلم عن الشيخ فيثاغورس فأولع الطلبة منذ قرأوا هذه الجملة أن يلقبوا أحمد أمين الشاب سقراط" ص ٧٧-٧٨ من أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه.

٢- دروس الجامعة المصرية الأدبية والفلسفية^(٢٧) وتعاليم رجالها من المفكرين المصريين: أحمد لطفى السيد، ومصطفى عبدالرازق^(٢٨) وقد كان للأول تأثير كبير عليه من خلال شخصيته وكتاباتة فى الجريدة وترجماته وأهمها ترجمة الأخلاق بحيث يكاد يفوق أثر أى مصدر آخر باستثناء دروس عاطف بركات.

٣- الثقافة الفلسفية الأخلاقية الإنجليزية عن طريق أستاذه الإنجليزية - مس بور Power التى أصقلت تفكيره وفتحت أمام عقله أبواب الثقافة الكلاسيكية والحديثة وأهمها كتب الأخلاق، يقول: اخترت أن أقرأ معها كتب أخرى فى الأخلاق أحياناً وفى الاجتماع أحياناً وفى آخر المرحلة قرأت معها فصولاً كثيرة من جمهورية أفلاطون بالإنجليزية^(٢٩).

نستخلص مما سبق أولاً أن كتاب أحمد أمين لم يكن أول الكتب المطبوعة فى هذا القرن فقد سبقته محاضرات فى الجامعة المصرية وبعض الكتب الأخرى، وعدم الأسبقية الزمنية لا يعنى عدم ريادة أمين للبحث فى علم الأخلاق، بل يؤكد هذه الريادة، فهو عمل لم يأت من فراغ لكنه يتميز عما سبقه بحيث يمكن أن نعتبر أن الأعمال السابقة ما هى إلا تمهيد للعمل الرائد.

وثانياً : إن هذا العمل يجمع عناصر ثقافية متعددة الروافد، دينية إسلامية، فلسفية يونانية، عربية حديثة، وأدبية لغوية وعلمية يضم العلم إلى جانب الدين ويستفيد من تطور الدراسات النفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية. ويقدم لنا نسيجاً متميزاً من هذه الروافد، وكان هذا العمل أساساً موجه لكثير

(٢٧) يذكر أحمد أمين فى كتابه "حياتى" حضوره دورس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات نلليو "تاريخ الفلك عند العرب" وسانتيلانا "محاضرات فى الفلسفة الإسلامية" وغيرها ص ١٠٠.

(٢٨) المرجع السابق ص ٩٨، ١٦٧.

(٢٩) يقول أحمد أمين: "عدت إلى مدرسة القضاء كما كنت، ودرست كما كنت أدرس أهم دروس، دروس الأخلاق، وبجانبيها فقه أو تاريخ أو منطق. وأحسست ثانياً حاجتى الشديدة إلى لغة أجنبية فدروسى فى الأخلاق مصدرها مذكرات عاطف بك التى نقلها عن الإنجليزية وأنا شيق إلى أن أتوسع فيها، ومن حوالى من الأساتذة المصريين يستفيدون أكبر فائدة فى مادتهم التى يدرسونها من اللغة الإنجليزية أو الفرنسية. وقد أخفقت فى تعليم الفرنسية فلأجرب حظى فى تعلم الإنجليزية" ص ١٤١. ويضيف "ووقفت إلى سيدة إنجليزية كان لها أثر كبير فى عقلى ونفسى مس بور" ص ١٤٣.

من الأعمال الأخلاقية فقد اتجه د. محمد مندور إلى ترجمة عدة دراسات فى الثقافة الأخلاقية بعنوان "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث" للأساتذة: بوجلية، بريية، دى لأكروا، بارودى ومقدمة لبول لابى، وهو يتقدم بالإهداء للاستاذ أحمد بك أمين "من كبار رجالنا الذين عنوا بالدراسات الأخلاقية" فقد تفضل أستاذى بمراجعة الترجمة^(٣٠). ويمكن القول أن جهد أستاذنا المرحوم الدكتور توفيق الطويل الذى تتلمذ على أحمد أمين فى كتابه "الفلسفة الخلقية" نشأتها وتطورها" فى خطوطه العريضة وفى معظم موضوعاته ومراجعته يشير إلى تأثيره بجهد أحمد أمين.

وقبل بيان مصادر كتاب الأخلاق، علينا أولاً التعريف بالعمل وبيان الموضوعات التى تناولها، والمنهج الذى أتبعه، والتحليلات التى قدمها، والنتائج التى وصل إليها، والنسق العام للعمل حتى نستطيع أن نحدد مكانته فى تطور الدراسات الأخلاقية.

(٥)

لم يظهر كتاب "الأخلاق" بصورته الحالية دفعة واحدة،، فالعمل قد طبع عدة مرات، وفى كل طبعة جديدة يتولاه صاحبه بالنظر والتعديل والإضافة، وقد طبع فى حياة صاحبه ست طبعات الأولى عام ١٩٢٠، وهى طبعة يغلب عليها التوجه العملى، فقد وضعه للطلاب ليكون مرشدا لهم فى حياتهم الأخلاقية، وبين لهم أهم نظريات العلم، ليعدهم للتوسع فى علم النفس والأخلاق والاجتماع وقد قسمه فى هذه الطبعة إلى ثلاثة أقسام، تناول فى القسم الأول موضوعات نفسية كالعادة والإرادة، وذكر فى القسم الثانى أهم نظريات علم الأخلاق وتاريخه، واهتم فى القسم الثالث بالمسائل العملية التى تعرض للإنسان فى حياته. ويستشعر أحمد أمين جده وأهمية ما قدمه فهذا العمل "لعله أول كتاب فى اللغة العربية من نوعه من حيث موضوعاته ونمطه"^(٣١).

(٣٠) بول لابى وآخرون : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث ترجمة د. محمد مندور، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.

(٣١) أحمد أمين : الأخلاق، مقدمة الطبعة الأولى.

وتصدر الطبعة الثانية بعدها بعام ١٩٢١، وتزيد عن الأولى فى تناولها للغريزة، والوراثة والبيئة، وتتوسع فى موضوعات كالحرية وضبط النفس والمحافظة على الزمن وتصدر الطبعة الثالثة عام ١٩٢٥ وفيها أضاف بحثاً فى علاقة "علم الأخلاق بغيره من العلوم" فى المقدمة وفصل عن الباعث فى الكتاب الأول. وفصل عن الشعور الأخلاقى" وآخر عن علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية "فى الكتاب الثانى، بل تقدم زيادات عدة تكاد تكون فى كل فصل.

ونعلم مما جاء فى الطبعة الرابعة عن لجنة التأليف والترجمة ١٩٣١ مسألتين: الأولى أن وزارة المعارف قررت تدريس هذا الكتاب فى المدارس الثانوية ومدارس المعلمين الأولية. والثانية تميز عمليتين فى الأخلاق لأحمد أمين، هذا العمل (المدرسى) وكتاب الأخلاق الكبير، وهو أوسع من هذا الكتاب مادة وأشمل موضوعاً ويقع فى (٣٢٠ صفحة) مطبوع بمطبعة دار الكتب المصرية (يقصد الطبعة الثالثة) معنى ذلك أن الطبعة الثالثة والرابعة ليستا طبعتين لكتاب واحد بل هما كتابين يسمى أحدهما "الأخلاق الكبير" والثانى "الأخلاق الصغير" وكان أحمد أمين يتابع ابن رشد والشراح القدامى فى تقديمهم للملخصات والمطولات، أو الشرح الصغير والكبير، وهى سنة فلسفية نجدها واضحة لدى رائد البحث الأخلاقى المعاصر فى العربية.

(٦)

ويهمنا هنا تحليل الموضوعات التى تناولها أحمد أمين فى عمله، الذى يتكون فى طبعته السادسة ١٩٥٣ من مقدمة وثلاثة كتب. تدور المقدمة حول تعريف "علم الأخلاق" لاحظ جيداً تحديد المجال والمصطلح فهو (علم الأخلاق) وليس فلسفة الأخلاق وموضوعه، وفائدته، وعلاقته بالعلوم الأخرى. فهو علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغى أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم لبعضاً وشرح الغاية التى ينبغى أن يقصدها الناس فى أعمالهم، وينير السبيل لفعل ما ينبغى (ص ٣).. وموضوع علم الأخلاق هو الأعمال التى صدرت عن العامل (الفاعل الأخلاقى) عن عمد واختيار يعلم صاحبها وقت عملها ماذا يعمل. وهذه

هى التى سيصدر عليها الحكم بالخير أو الشر، وكذلك الأعمال التى صدرت لا عن إرادة وشعور ولا تكن الاحتياط له فليس من موضوع علم الأخلاق" (ص ٤-٥). ويحدد لنا الفائدة من علم الأخلاق بأن دارسه يكون أقدر على نقد الأعمال وتقويمها تقويماً مستقلاً عن طريق معرفة نظريات العلم وقواعده ومقاييسه.

ويحدد لنا علاقته بغيره من العلوم، فهو فرع من الفلسفة ويتوقف أمام علاقته بعلم النفس، ويرى أن لعلم النفس الاجتماعى تأثير مباشر مثلما هو الأمر مع علم النفس الفردى. ثم يتناول علاقته بغيره من النظم الاجتماعية، فالمثل الأعلى الذى يرسخه علم الأخلاق للفرد يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين الفرد على تحقيق غرضه، والذى يتكفل بذلك هو علم الاجتماع (ص ٨) ثم يعرض علاقته بالقانون، ويبين الفرق بينهما.

ويشير بإيجاز إلى أقسام الكتب (الثلاثة) يتناول الأول: الموضوعات النفسية كالغريزة والإرادة والوجدان (الضمير) وهى موضوعات لا بد من دراستها من الوجهة الأخلاقية. ويبحث فى القسم الثانى فى نظريات المقياس الأخلاقى وما يتعلق به ومع إشارة تاريخية لنظريات العلم. ويعرض للحياة الأخلاقية الواقعية فى القسم الثالث وهو قسم عملى تطبيقى. وموضوعات هذه الأقسام كما يتضح من عناوينها جديدة على دراسة الأخلاق فى العربية، يتضح ذلك إذا ما تناولناها بالتفصيل على الوجه التالى:

الكتاب الأول فى "مناقب نفسية لا بد منها فى الأخلاق"، وأسس السلوك" وفيها يؤكد على علمية الأخلاق وموضوعية قوانينه وثبات الأسس التى يقوم عليها، "أثبت العلم أن أخلاق الإنسان ليست خطأ يمنح حسب المصادفة والاتفاق، ولكنها تصلح وتفسد وترقى وتنحط تبعاً لقوانين ثابتة لا تتخلف، وأنا إذا عرفنا هذه القوانين وعملنا على وفقها استطعنا أن نصلح أخلاق الإنسان بقدر ما تسمح طبيعته (ص ١٤) و"دراسة الأسس النفسية ومعرفته قوانينها تمكن الإنسان من التربية الصحيحة" (ص ١٥).

ويعرض للغريزة ويذكر أهم الغرائز: حفظ الذات، حفظ النوع، الخوف. ويعتمد على كتب علم النفس فى تعريفها، فهى ملكة يقدر بها على عمل يوصل

إلى غاية من غير سابق نظر إلى تلك الغاية، ومن غير سابق تدريب على هذا العمل" (ص ١٩). ويرفض التفرقة القديمة التي ترى أن الحيوان يعمل عن غريزة والإنسان عن عقل فقط، فالإنسان يعمل عن غريزته وعقله معا ولا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، فالغريزة تعين الغاية المطلوبة والعقل يؤيد الوسائل لتحقيق تلك الغاية. ويؤكد إمكانية تربية الغريزة، فهي قابلة لأن تثبت وتنمى بالتربية كما إنها قابلة لأن تضعف بل تفنى بالإهمال (ص ١) فالغرائز عند أحمد أمين إذن هي المادة الأولى التي تتكون منها الأخلاق.

ويتحدث عن العادة وتكوينها موضحاً أن كل عمل خيراً كان أو شراً يصير عادة بشيئين: ميل النفس إليه، وإجابة هذا الميل بإصدار العمل مع تكرار ذلك تكراراً كافياً. ويستعين بعلم وظائف الأعضاء لبيان أن أفعال الإنسان وعاداته مرتبطة بجهازه العصبي. ويعرض لخصائص العادة مستشهداً بأقوال عالم النفس جيمس (ص ٢٩) وجان جاك روسو (ص ٣٠) وتغير الإمكانية تغيراً العادة والقواعد التي يجب اتباعها لتغييرها التي حددها "بين" و"جيمس" نقلاً عن عاطف بركات ومستشهداً بآيات القرآن الكريم (ص ٣) ثم يعرض للفكر والعادة استناداً إلى القوانين النفسية (ص ٣٤).

وينتقل إلى بيان "الوراثة والبيئة" فهو يؤمن أشد الإيمان بتأثير الوراثة على الإنسان وقد طبق ذلك على نفسه في كتابه "حياتي" (٣٢). فالوراثة من القوانين الطبيعية. فقد أصبح قانون الوراثة على الإجمال من القوانين الثابتة الصحيحة التي لا مجال للشك فيها نحن لا نرث من آبائنا غرائزنا. ولا ملكات ناضجة وإنما نرث

(٣٢) يقول أحمد أمين مؤكداً إيمانه بالعلم وبأهمية عامل الوراثة في أول صفحات كتاب حياته: "ما أنا إلا نتيجة حتمية لكل ما مر علي، وعلى أبائي من أحداث، فالمادة لا تتعدم كذلك المعاني (ص ١) .. ولو ورث إنسان ما ورثت وعاش في بيئة كالتى عشت لكان أياى أو ما يقرب منى جداً (ص ٢) ... ثم يضيف لقد عمل فى تكوينى إلى حد كبير ما ورثت عن أبائى، والحياة الاقتصادية التى كان تسود بيتنا، والدين الذى يسيطر علينا واللغة التى نتكلم بها، وأدبنا الشعبى الذى كان يروى لنا ونوع التربية الذى كان مرسوماً فى ذهنى أبواى ولو لم يستطيعا التعبير عنه ورسم حدوده ونحو ذلك، فأنا لم أضع نفسى ولكن ضعتها عن طريق ما سنه من قوانين الوراثة والبيئة" ص ٣.

منهم استعدادات فقط (ص ٤٢). ثم يتحدث عن الصفات المكتسبة، والبيئة، ثم العلاقة بين الوراثة والبيئة.

ويميز فى الفصل الرابع "الإرادة" تمييزاً دقيقاً بين كل من الميل والرغبة والإرادة. فالميل المتغلب يسمى رغبة. ثم يأتى العزم أو التصميم على العمل، وهذا العزم هو المسمى بالإرادة ثم يتبعها العمل. والميل الإرادى يتضمن: ١- شعوراً، ٢- ميلاً ٣- تروياً، ٤- عزمًا وهو المسمى بالإرادة، ثم العزم بعد ذلك يكون أو لا يكون. (ص ٥٣) ويربط الإرادة والأخلاق، حيث يتناول فى هامش طويل موقف كائناً من الإرادة كما عرضه فى أسس ميتافيزيقا الأخلاق^(٣٣) ويعرض لأمراض الإرادة مثل: ضعف الإرادة، أو اتجاهها للشروع، ويبين أنواع علاج الإرادة، وحرية الإرادة. وموقف الفلاسفة من هذه المسألة^(٣٤) سواء اليونان أو المحدثين أمثال: سبينوزا وهيوم ومالبرانش.

ويناقش فى تناوله الباعث على العمل، هل الباعث دائماً اللذة، ويعرض لمذهب بنتام فى ذلك، ويرى أن القول باللذة الفردية "الأثرة" حط من شأن الإنسانية (ص ٦٣) وينتقد ذلك اعتماداً على سانتيهلز المترجم الفرنسى للأخلاق إلى تيقوماخوس (ص ٦٤) ثم يعرض رأى سينسر فى الأثرة والإيثار.

ويعرض للخلق، وتربية الخلق بتوسيع دائرة الفكر، وصحة الأخيار، ومطالعة سير الأبطال والتابعين، وعمل الخير، ثم يوضح علاج الخلق استناداً إلى أقوال أرسطو. ويخصص الفصل السابع للوجدان (يقصد الضمير) ويعرض لنشأته،

(٣٣) اهتم الباحثون العرب التالينون اهتماماً كبيراً بكافط وفلسفته الخلقية وأضافوا فى شرحها وترجمة أعماله خاصة تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق التى ترجمت ثلاث مرات إلى العربية (راجع عن فلسفة كائط الأخلاق) ما كتبناه فى الأخلاق الهيجلية، المجلة الفلسفية العربية التى تصدرها الجمعية الفلسفية العربية الأردن، العدد الثانى المجلد الثانى يناير ١٩٩٣، ص ٥٣.

(٣٤) اهتم جداً بحرية الإرادة من الناحية الأخلاقية الدكتور زكى نجيب محمود الذى شارك أحمد أمين فى إصدار عدد من الكتب الفلسفية مثل: قصة الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة، وقصة الأدب فى العالم، وذلك فى عمله اليوم الأول "الجبر الذاتى" الذى كان موضوع رسالته للدكتوراه عام ١٩٤٨ بالإنجليزية، وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٣ بترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام ومراجعة د. نجيب محمود.

واختلافه، وخطئه، وتربيته، ودرجاته: الشعور بالخوف، ضرورة أتباع القوانين، اتباع ما نراه حقاً. حتى يصل بنا إلى المثل الأعلى" آخر موضوعات الكتاب الأول، ومم يتكون ؟ (ص ٨٥)، وبهذا يكتمل الكتاب الأول الذى يدور حول المباحث النفسية ذات الصلة الوثيقة بالأخلاق وهى تمهيد ضرورى لآبد منه حتى يتسنى تناول نظريات العلم وتاريخه فى الكتاب الثانى، وهذه التمهيدات بمثابة العناصر التى تتكون منها الأخلاق.

ويضرب الكتاب (القسم) الثانى فى صميم علم الأخلاق كما يتضح من موضوعاته: الشعور الأخلاقى، مقياس الخير والشر، الحكم الأخلاقى وذلك تحت مسمى "نظريات العلم وتاريخه" حيث يبدأ بالشعور الأخلاقى، وهو من أهم المسائل التى يبحث فيها علماء الأخلاق، مقياس الخير والشر، والذى يفصل الحديث فى أهم أمثله بدءاً من العرف. الذى يرفض أن نتخذ منه مقياساً فبعض أوامره غير معقول وبعضها ضار (ص ٩٤).

ومذهب السعادة (مقياس آخر). ويقصد به اللذة Hedonism الذى يميز فيه بين: السعادة الشخصية، والسعادة العامة، وهو يقصد كما يتضح من شرحه لهذه الآراء المختلفة مذهب المنفعة الفردية أو الأنانية، ومذهب المنفعة العامة. فالأول هو القائل إن الإنسان ينبغى أن يطلب أكبر لذة لشخصه، ويجب أن يوجه أعماله للحصول عليها. ويتوقف فى هامش ثلاث صفحات عند أكبر زعماء هذا المذهب ابيقور وهو بز وأتباعه. وعيب هذا المذهب من وجهة نظر أحمد أمين أنه يجعل صاحبه أثراً (أنانياً) لا ينظر فى أعماله إلا لنفسه ويذكر الاعتراضات التى وجهت إلى هذا المذهب^(٣٥).

ثم ينتقل إلى مذهب السعادة العامة وبين قوسين (المنفعة العامة) ويستخدم المصطلحين Univostic Hedonism و Utiletaranism : ومن أكبر دعائه بنتام Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢) وجون ستيورات مل (١٨٠٦-١٨٧٣) ويعطينا

(٣٥) وهو موضوع اهتم به اهتماماً كبيراً وأصدر فيه عدد من الدراسات الدكتور توفيق الطويل، راجع عنه الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة ديسمبر ١٩٩٤.

هامشاً عن كل منهما اعتماداً على سدجويك الذي اعتمد عليه بدوره تلميذه توفيق الطويل. ويتناول اللذة في رأى النفعيين، وينقل صفحات طوال عن مل في الغالب اعتماداً على عاطف بركات. ويذكر الاعتراضات المختلفة عليه.

ويعرض للحدس تحت عنوان مذهب اللقانة، الذي يقدم تعريفه له المستمد من لسان العرب، ويشير المصطلح الإنجليزي الذي يذكره intuition إلى تأرجح أحمد أمين في تحديد المصطلحات، حيث استقر هذا المصطلح - الذي يترجم أحياناً بالبصيرة أو البادئة، أو العيان أو اللقانة - الحدس. وقد خصص محمود الخضيرى مقالة كاملة لبيان كيفية ترجمة هذا المصطلح^(٣٦). وهو المذهب الذي يرى أن في كل إنسان قوة غريزية باطنة يميز بها الخير والشر. ويقارن بينه وبين مذهب السعادة، ويعلى من شأنه، فهو يرى أن الفضائل فضائل في جميع الظروف. وأنها أمور بديهية، وأنها ليست محلاً للشك ويشير للفلاسفة الحدسيين مثل أفلاطون مقابل أرسطو، والرواقيين وابكيوتوس، وكانط في العصور الحديثة الذي يفيض في الحديث عنه.

والمذهب الرابع هو النشو والارتقاء وهو مذهب أثر تأثيراً كبيراً على أغلب المثقفين المصريين في الثلاثينات ومنهم أحمد أمين الذي اهتم به في مجال الأخلاق كما يذكر في كتابه "حياتى"^(٣٧). ويشير إلى تطبيق سبنسر له في الأخلاق، ويلخص إراء سبنسر (ص ١٢٤-١٢٨) الذي يتخذ مقياس العمل تعديل النفس على وفق ما يحيط بها من الظروف. ويبين أن هناك آراء أخرى في تطبيق مذهب النشو

(٣٦) محمود الخضيرى : كيف نترجم المصطلح intintion؟ مجلة علم النفس، المجلد الأول، العدد الثالث، القاهرة، فبراير ١٩٤٦.

(٣٧) يذكر لنا أحمد أمين اهتمامه الشديد بنظرية التطور (النشو والارتقاء) ومتابعة لكل ما يكتب عنها أو يلقى فيها من محاضرات. فقد استمع إلى محاضرة للشيخ العمروسى فى أحد المحاضرات العامة لمدرسة القضاء الشرعى عن سبنسر: حياتى ص ٩٦. ويقول: "شغفت أياماً بنظرية التطور لداورن فقرأت فيها كتب شبلى شميل بالعربية وبعض الكتب الإنجليزية التى تعرض للموضوع ، واعدت محاضرات فيها القيتها على طلبة مدرسة القضاء الشرعى وبعض اساتذتها بحضور ناظرها وكانت إحدى المحاضرتين فى معنى النشو وما يرمى إليه والثانية فى تطبيق النشو على الأخلاق كما اتجه إلى ذلك سبنسر وغيره: (حياتى ص ١١٦).

والارتقاء وانتقادات له وأن كان لا يذكرها. ونجد التوسع فى نفس الموضوع فى كتاب توفيق الطويل "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها".

ويخصص الفصل التالى للحكم الأخلاقى (نشأته وارتقاؤه) اعتماداً على ماكنزى، فالحكم الأخلاقى ينمو من العادة إلى القانون، ثم يتابع نموه إلى أن يصل إلى المبادئ المبنية على النظر، وهو يتدرج من حكم على الأعمال الخارجية وحدها إلى أن يصل إلى حكم على الخلق. وهو ينتقل من عادات تكونت فى بيئة خاصة إلى مبادئ عامة صالحة لكل أمة وفى جميع الأحوال (ص ١٤١).

ويتوج هذه النظرية بتناول علاقتها بالحياة العملية. فنظرية المقياس الأخلاقى تختلف من حيث أثرها فى الحياة العملية (ص ١٤٢) ويتوقف عند القانون الأخلاقى والقوانين الأخرى، موضحاً الفروق بين القوانين الأخلاقية والوضعية. ويرى أن السعادة للإنسان فى هذه الدنيا لا بد من خضوعه للقوانين المختلفة.

ويختتم الكتاب الثانى (القسم النظرى) بنظرة إجمالية فى تاريخ البحث فى الأخلاق ابتداءً باليونان منذ السوفسطائين الذين يقدم لهم صورة منصفة فالسوفسطائى يعنى الحكيم. وهم طائفة من الفلاسفة كانوا معلمين يجمعهم غرض واحد، هو إعداد شبان اليونان ليكونوا وطنين صالحين أحراراً. يعلمون ما يجب عليهم لوطنهم، وقد أدامهم النظر فى هذه الواجبات إلى النظر فى أصول الأخلاق. "كانوا أبعد من معاصريهم نظراً وأشدّهم اجتهاداً فى إيقاظ العقول وتحررها من الأوهام" وهى نظرة موضوعية أكثر انصافاً للسوفسطائية من نظرة مؤرخى الفلسفة القدامى والمحدثين من اليونان والعرب، وهى نفس نظرة هيجل لهم فى كتابه تاريخ الفلسفة. وقد أشار إلى ذلك أيضاً توفيق الطويل. وسقراط عنده مؤسس علم الأخلاق، ويبين أحمد أمين أثره على المذاهب الأخلاقية المختلفة: الكليون والقورينائيون، ثم أفلاطون وأرسطو، والرواقيون والأبيقوريون وهو يتابع سديويك فى ذلك وأن كان لا يذكره فى المتن ولا الهامش.

ثم يعرض للأخلاق فى القرون الوسطى (ص ١٥٥-١٥٦) وعند العرب، الذين لم يعرفوا فى جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة وإنما كان عندهم

حكماء وبعض الشعراء دعوا إلى الفضائل مثل: لقمان الحكيم، وأكثم بن سفي، وزهير بن أبى سلمى وحاتم الطائى. وكم كنا نتوقع أن يتوسع أحمد أمين بثقافته الأدبية والتاريخية فى هذا الجانب. لكن يشير باقتضاب وبتنقل سريعاً للأخلاق فى الإسلام ويتوقف أمام البحث العلمى فى الأخلاق عندهم مؤكداً على "أن الدين كان عماد كثير مما كتبوا فى الأخلاق، كما نرى فى كتاب الإحياء للغزالي وأدب الدنيا والدين لمارودى. ويذكر لنا أشهر من بحث فى الأخلاق بحثاً علمياً، الفارابى، وإخوان الصفا، وابن سينا ومسكويه. ثم الأخلاق فى العصور الحديثة. ويتوقف عند ديكارت^(٣٨). يذكر سريعاً أسماء: بنتام ومل وجرين وسبنسر وسينبوزا وهيجل وكائط وكوزان وكونت ويعتمد فى ذلك على سدجويك كما يذكر لنا (ص ١٦٢) ونختتم هذا الجزء والكتاب الثانى بتقرير إنه منذ مل وسبنسر والبحث الأخلاقى قاصر على إيضاح هذه النظريات السابقة، أى ليس هناك إضافة جديدة فى ميدان الأخلاق. وإن كان هذا رأى صحيح فى طبعة الكتاب الأولى فإنه خلال العقود التى تفصل هذه الطبعة الأولى عن الطبعة التى بين أيدينا (الساسة عام ١٩٥٣) نجد كثيراً من التطورات الحديثة فى هذا المجال لدى الوضعيين والبرجماتيين والوجوديين وأصحاب الاتجاهات اللغوية الانفعالية والحدسية من أمثال: جورج إيلور مور، وجون ديوى، وسارتر. بحيث استحدثت نظريات وفروع لعلم الأخلاق ومناهج جديدة فى التحليل المنطقى للأحكام الأخلاقية وظهرت دراسات فى الميتا أخلاق meta Ethics والنظرية العامة فى القيمة لم يشر إليها صاحب الأخلاق. ومعظم هذه الجهود درست وعرفت فى العربية.

٢٨

(٣٨) يفيض أحمد أمين فى الحديث عن ديكارت أكثر من غيره مع قلة كتاباته الأخلاقية بالقياس إلى سواء وقد أقردنا الفصل التاسع للأخلاق عند ديكارت فى كتابنا : الديكارتيّة فى الفكر العربى. القاهرة ١٩٩٠.

(٨)

ويتناول أحمد أمين فى الكتاب الثالث (القنم العملى) وحده المجتمع وعلاقة الفرد به، ويناقش مسائل هامة مثل: القانون والرأى العام، القانون والحرية، احترام القانون، الرأى العام، وسلطانه، ثم الحقوق والواجبات ويعرض لحق الحياة، وحق الحرية. وأنواع الحريات: حرية الرأى، حرية الاجتماع والخطابة، حرية الصحافة. الحرية السياسية وحق الملك، وحق التريس . ويفيىض ربما بتأثير قاسم أمين وكتابات منصور فهمى فى بيان "حقوق المرأة" وهو موضوع أخلاقى على درجة عالية من الأهمية ربما لم يعرض له فلاسفة الأخلاق، وإن ازداد الاهتمام المعاصر به وينتقل إلى الحديث عن الواجب. فيعرض لأقسام الواجبات وأهمها مثل الواجبات على الإنسان لله. وواجب الإنسان لأمتة (الوطنية)^(٣٩). ويذكر مظاهر الوطنية، وهى مسائل غاية فى الأهمية لباحث أخلاقى مصرى يكتب عن الأخلاق عشية ثورة ١٩١٩م (صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٢٠) فيذكر مظاهر الوطنية مثل: الدفاع عن البلاد وقف الحياة على خدمة الوطن، أداء الواجب، تشجيع المصنوعات الوطنية وتفضيلها على غيرها من الحاصلات الأجنبية (ص ٢٢٠).

ويذكر بعد ذلك الفضائل الأخلاقية التى حددها أفلاطون وأرسطو وشفف بالحديث عنها الفلاسفة المسلمون مثل: الفضيلة الصدق، الشجاعة، العفة (ضبط النفس) العدل. ويضيف إليها الاقتضاء، والمحافظة على الزمن. ثم الأمراض الأخلاقية وعلاجها.

بالنسبة للفضيلة (الخلق الطيب) يعرض لاختلاف الفضائل، وأقسامها. ويستشهد بالفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو ويفيىض فى الاستشهاد بالأخير (ص ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١) ويعرض لنظرية الوسط فى الفضائل. ثم يختار

(٣٩) يتفق ذلك مع ميل أصيل لدى أحمد أمين فى الاهتمام بالوطنية بالمعنى العميق الجاد بعيدا عن الاهتمامات السياسية الضيقة، وهذا ما لاحظته بحق الدكتور عبدالرازق السنهورى فيما كتبه عن أحمد أمين المجاهد. انظر أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه، ص ٦٨-٧٦.

بعض الفضائل للحديث وهى: الصدق والشجاعة. فيذكر (الشجاعة الأدبية، ويقدم أمثلة لها بابن رشد الفيلسوف، وابن تيمية الفقيه، وجاليليو العالم، وكامبانيلا الفلكى. ثم يتناول العفة (ضبط النفس) ويستشهد بالمارودى، وسنيكا ويعرض للزهد: ويستشهد بجون ستورات مل. ثم يعرض لأهم أنواع ضبط النفس مثل: ضبط النفس عن الغضب، وعن الاسترسال فى النقباض والسخط، وعن الاسترسال فى الشهوات الجسمية، وضبط الفكر يتركه يهيم فى كل واد.

ويتوج الفضائل متابعاً أفلاطون بالحديث عن العدل. فهو عنده نوعان: نوع يوصف به الفرد، ونوع يوصف به المجتمع أو الحكومة^(٤٠). ويعرض للعدل والمساواة موضعاً حجج: هوبز، جيفرسون، ثم العدل والرحمة، وبعد ذلك يتناول الاقتصاد مستشهداً بجون ستورات مل. والمحافظة على الزمن، وأوقات الفراغ وكيف نقضيها. وينتهى الكتاب بالحديث عن الأمراض الأخلاقية وعلاجها. ويشير إلى الكتب التى اعتمد عليها وأقتبس منها ليرجع إليها من شاء التوسع فى العلم. وتتكون من كتب عربية وإنجليزية.

(٩)

وقراءة فاحصة لهذه المحتويات، وتلك الموضوعات التى يثيرها ويناقشها أحمد أمين ويدخلها فى صلب نصه توضح ثقافته المتنوعة المتعددة الروافد. حيث يكشف نص الأخلاق عن طبقات عديدة فى بناء أحمد أمين الفلسفى. قد لا تظهر لأول وهلة، فهذا العمل أشبه بالبناء. وقد لاحظ محمد تيمور ذلك وهو يحاول رسم "صورة أحمد أمين" الذى يصفه بالبناء العظيم، الذى يرمى دائماً من وراء سعيه إلى هدف مقصود، وذلك أن له رسالة واضحة يبتغى تجديد العقلية العربية وامتدادها بما يعينها على ملاحقة الزمن فى سيره الحثيث^(٤١).

(٤٠) راجع أفلاطون : جمهورية أفلاطون ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الكتاب الأول عن العدل.

(٤١) محمود تيمور : صورة أحمد أمين، فى أحمد أمين بقلمه ص ١٠٢.

وداخل بناء أحمد أمين نجد طبقات من الثقافة الإسلامية خاصة القرآنية . ومن الثقافة العربية الأدبية. وبالطبع الثقافة الفلسفية القديمة والحديثة لدى اليونان والعرب والمحدثين. بالإضافة للاهتمام الكبير بالعلوم الإنسانية: علم النفس والاجتماع والعلوم الطبيعية السائدة فى عصره. وسوف نعرض لهذه الثقافات كما ظهرت فى كتاب الأخلاق.

الثقافة الدينية القرآنية والتي حصلها فى الأزهر "كان من الأزهريين القلائل الذين أوتوا دقة النظر، وحرية الفكر، وسعة الأفق. فكان فى الدين صاحب اجتهاد وكان فى اللغة صاحب رأى، كان همه من الكتابة أن يقرر، وأن يقنع، لا أن يؤثر ويمتع. ولعل منشأ ذلك فيه أن عقله كان أخصب من خياله، وأن علمه كان أكبر من فنه"^(٤٢). وتتضح هذه الثقافة الدينية فى عدم فصله بين الدين (الإسلام) وبين الأخلاق وتأكيده على اعتماد الفلاسفة المسلمين على الدين. وعلى عكس ما صرح به بعض من أشاروا إلى كتابه فهو لا يترك الاستشهاد بالآيات القرآنية فى أى موضوع من موضوعات كتابه. فهو يستشهد بالقرآن فى حديثه عن أثر البيئة على الإنسان (ص ٤٧) وفى حديثه عن الضمير ودرجات الضمير فى القول بما يراه الإنسان حقاً (ص ٨١) وفى نقده للعرف كمقياس للأخلاق (ص ٩٤) فى تحليله للحكم الأخلاقى (ص ١٣٧) وحين يعرض للأخلاق فى الإسلام (ص ١٥٧) وفى الواجبات على الإنسان لله (ص ٢١٥) وفى حديثه عن الوطنية (ص ٢١٩) وحين يتناول العفة (ص ٢٥٦) والعدل (ص ٢٦٣). كما يستشهد أيضاً بالأحاديث النبوية فى قواعد تغير العادة حيث يذكر حديث الرسول "إنما الصبر عند الصدمة الأولى" (ص ٣٣).

وتتجلى ثقافة أحمد أمين الأدبية فى الاستشهاد بالشعر العربى عدة مرات وفى صفحات عديدة فهو يذكر فى حديثه عن الوراثة والبيئة قول الشاعر القديم:

(٤٢) أحمد حسن الزيات: أحمد أمين الأديب، المرجع السابق ص.

رأيت العقل عقليين فمطبوع ومصنوع^(٤٣) كما يذكر قول الشاعر "إذا مت
ظمان فلا نزل القطر" عند حديثه عن السعادة الشخصية^(٤٤) وفى حديثه عن وحدة
المجتمع وعلاقة الفرد به يذكر: والناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وأن
لم يشعروا^(٤٥) ويذكر أشعاراً لأبى العلاء، والبارودى^(٤٦) وغيرهما^(٤٧) خدمة وفى
تأريخه للبحث الأخلاقى عند العرب يذكر حكماء العرب الشعراء أمثال زهير بن
سلمى وحاتم الطائى ويذكر لقمان الحكيم واكثم بن سفي^(٤٨) كما يشير إلى
الجاحظ^(٤٩).

وعلىنا أن نقف وقفة أمام الجانب الفلسفى من ثقافته، وهو جانب غلب عليه
وعرف به وكتب فيه، لذا لم يجد ابنائنا استدلالاً للكتاب الذى صدر فى الذكرى
الأولى لوفاته سوى مخاطبته بوالدنا العزيز: عشت حياتك للفكر الخالص، توجه
أبناء الأمة نحو الخير والعلم، فكنت مفكر الشرق وحكيم الإسلام، وفى نفس الكتاب
كسبب الأهوانى عن أحمد أمين الفيلسوف، مؤكداً أنه فى كتابه الحياة العقلية فى
الإسلام فيلسوفاً، فإذا كانت الفلسفة تحليل العقل البشرى، فلم يفعل أمين أكثر من
ذلك، حاول أن يلتمس العلل البعيدة التى غزت العقلية الإسلامية.. نظر إلى العقل
الإسلامى فشرحه فى حرية شديدة وانتقل من التحلل إلى الأفكار التركيبية التى
انتهت إليها العقلية حتى تحققت فى الحياة.. ويرى أنه لا غرابة فى أن يكون أحمد
أمين فيلسوفاً معاصراً موجهاً للشرق الحديث^(٥٠). وهو يؤكد فى نفسه هذا الميل

(٤٣) أحمد أمين الأخلاق : ص ٥٠.

(٤٤) المرجع السابق ص ١٠١.

(٤٥) المرجع السابق ص ١٦٨.

(٤٦) المرجع السابق ص ٢٢١.

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٧٨.

(٤٨) المرجع السابق ص ١٥٦.

(٤٩) المرجع السابق ص ١٧٠.

(٥٠) أحمد فؤاد الأصيوانى : أحمد أمين الفيلسوف، فى أحمد أمين بقلمه.. ص ٢٩-٣١.

والاتجاه إلى التفلسف "ومزاجي فلسفي أكثر منه أدبياً، حتى في الأدب، أكثر ما يعجبني منه ما عزز معناه ودق مرماه" (٥١).

وكتب في "صورة من حياتي": "ومما أحس به أيضاً أنني الآن أكبر حرية في الفكر، كثير النقد، لا اتخرج من انتقاد بعض المسائل الفقهية وما يتبعها. وأكثر ميل إلى هذه السنة إلى القراءة في علمي الاجتماع والأخلاق" (٥٢). أن وصف أمين بالفيلسوف بدأ منذ عين في مدرسة القضاء الشرعي حيث أخبرنا عبدالوهاب عزام بتسمية تلاميذ أحمد أمين له بسقراط الفيلسوف، وفي فترة لاحقة من حياتهم كانوا يعتبرونه "الشيخ الرئيس" (٥٣).

فها هو يترجم كتاب "مبادئ الفلسفة" عن الإنجليزية ويكتب في الأخلاق ويستند إلى المصادر الفلسفية العربية والإنجليزية في الفلسفة اليونانية، والإسلامية والحديثة. يذكر السفسطائيين وينصفهم كما يذكر سقراط وأفلاطون وأرسطو وكذلك الكليبيين والرواقيين والابيقوريين والقوريناينيين كذلك ابن سينا والفارابي ومسكويه والمارودي وابن طفيل والفلاسفة المحدثين هوبز وبنطام ومل وكانط وهيغل وجرين. وغيرهم يرجع للأصول العربية في الأخلاق وكذلك النصوص الإنجليزية. وإن كنا نأخذ عليه عدم استقرار المصطلح أو استخدام ترجمات له لا تتفق مع ما استقر بعد ذلك مثل استخدام "العامل" للدلالة على "الفاعل" الأخلاقي، أو ترجمة الحدس (intintion) بمذهب اللقانة. وأيضاً عدم التفرقة الدقيقة بين مذهب المنفعة والسعادة واللذة حيث يستخدمهم بمعنى واحد.

وبالإضافة للثقافة الدينية والأدبية والفلسفية فإن ما يميز كتاب أحمد أمين في الأساس الاعتماد الشديد على العلم والثقة بقوانينه. يتضح ذلك في اختياره اسم علم الأخلاق واستخدامه بدلاً من فلسفة الأخلاق وتأكيد على علمية وموضوعية علوم

(٥١) أحمد أمين : حياتي، ص ٣٤١.

(٥٢) أحمد أمين : أحمد أمين بقلمه، ص ٦.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٨١.

النفس والاجتماع وثبات قوانينهم، بل وتأسيسه لكثير من الآراء على ما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدم خاصته فى مجال الإحياء بتأثير نظرية داروين ومشايخته لتطرية النشوء والارتقاء والتطبيق الأخلاقى لها. وتأكيد على دور الدوافع والغرائز والوراثة والبيئة على سلوك وأخلاق الإنسان.

لقد تشابكت وتضافرت هذه الثقافات التى شعلت بها الحياة الفكرية فى مصر سواء فى الأزهر أو مدرسة القضاء الشرعى أو الجامعة أو الكتابات المختلفة التى يقدمها الكتاب وتغلغت فى فكر أحمد أمين عبر مصادر متعددة وظهرت فى نسيج متميز فى عمل لم يلتف إليه الباحثون بصورة كافية هو كتاب الأخلاق. وإذا كنا نتفق مع طه حسين فى قوله أن أحمد أمين صورة صادقة لوطنه الخالد، فإنه يمكننا أن نقول أن كتاب الأخلاق مرآة لثقافة أحمد أمين بمختلف فروعها وروافدها التى هى فى نفس صورة للثقافة فى مصر فى هذه الفترة.

توفيق الطويل :

ودراسات القيم فى العربية^(١)

يرتبط التنقيب فى تاريخ علم الأخلاق، وتحليل واقع الدراسات الأخلاقية فى العربية، وتصنيف الاتجاهات الأخلاقية المختلفة التى عرفت طريقها إلى الكتابات العربية، باسم الدكتور توفيق الطويل رائد هذه الدراسات ، وواضع أسسها المنهجية، وصاحب الأبحاث العديدة فى الأخلاق نشأتها، وتطورها، والاتجاهات العقلانية والتجريبية فى الفلسفة الأخلاقية.

والسؤال الذى تطرحه هذه الدراسة هو؛ إلى أى مدى يعد توفيق الطويل فيلسوفاً أخلاقياً؟ وليس المقصود بالسؤال هنا نفى أو إثبات علاقة الرجل الوثيقة بالدراسات الأخلاقية، بل المقصود بيان مكانة الدراسات المتعلقة بالقيم والأخلاق فى كتابتها توفيق الطويل ، وذلك ببيان إسهاماته فى إطار الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة، ويستلزم ذلك تناول هذه الإسهامات فى سياقها التاريخى وظروف كتاباتها، وهل كانت هذه الإسهامات نتيجة اهتمام علمى أكاديمى خالص أو أنها ترتبط بظروف العصر فى الأربعينيات وما كانت تمر به الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية فى مصر إبان الثلاثينيات (معاهدة ١٩٣٦) والأربعينيات (الحرب العالمية الثانية) والخمسينيات (الثورة المصرية)، وهل هذه الكتابات ترجمة ونقل ، أو صياغة جديدة لكتابات فلسفية مبنية على نسق الكتابات الغربية موضوعاً، ومنهجاً، وتبويباً، وغاية، أو أن كتابات الطويل اختطت لنفسها منهجاً وغاية فى التاريخ للفكر المصرى فى مجالات متعددة، ونفس الأمر بالنسبة للكتابات الأخلاقية التى تجاوزت إسهام السابقين عليه فى الثقافة العربية. ويتضح ذلك بمقارنة ما قدمه مع الكتابات القليلة التى سبقته فى العربية. وعلى ذلك يكون السؤال عن دور وجهود، وإسهامات الطويل فى تطوير دراسة القيم والأخلاق فى

(١) ظهر هذا الفصل فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة تكريماً للأستاذ الدكتور توفيق الطويل عام ١٩٩٥.

العربية. وهل مارست بلغة ميشيل فوكو قطيعة مع الدراسات السابقة عليه، ودشنت عصاراً جديداً فى الكتابات الأخلاقية أو دارت فى الإطار القديم المتعارف عليه، والتى اختلطت فيه علم الأخلاق مع الفضائل الأخلاقية والخلق والعبر والمواعظ، وإذا ما كانت كتابات الطويل الأخلاقية تختلف عما هو سائد فى العربية، وهى مسألة يمكن حسمها عن طريق الدراسة التاريخية، والمقارنة مع ما هو معاصر لها أو سابق عليها، فهل كتاباته الأخلاقية، أعنى ما طرحه الطويل من تصور لعلم الأخلاق، طبيعته، وتعريفه، اتجاهاته المختلفة: المثالية فى صورها المتعددة، اليونانية والوسيطية والحديثة، العقلية، والتجريبية، سواء تمثلت فى مذاهب اللذة، أم المنفعة، أم التطور، والأحكام الأخلاقية، والفعل الأخلاقى، وهل هى إضافة لما قدمه فلاسفة ومؤرخو علم الأخلاق؟ أو نقل للنظريات الأخلاقية الغربية التى تقدم لنا علم الأخلاق الكلاسيكى، أو أن جهد الدكتور الطويل لم يتوقف عند مستوى فلسفة الأخلاق وعرض الدراسات والاتجاهات التى تسود هذه الفترة فى أوربا؛ وأعنى بيا الاتجاهات التحليلية، والوضعية، واللغوية فى تحليل الأحكام والأقوال ونقد التصورات الأخلاقية، أو ما يطلق عليها "الميتا أخلاق"؟ وهل توقف الأستاذ بجهوده فى الفلسفة الأخلاقية عند نظريات علم الأخلاق؟ أو تناول الأخلاق كجزء من الاتجاه المعاصر الذى نشأ فى نهاية القرن التاسع عشر وازدهر فى العقول الأولى من هذا القرن العشرين باسم نظرية القيم، أو علم القيم. وتبلور فيما أطلق عليه "النظرية العامة للقيمة"، وهل كانت القيم عند الطويل امتداداً للأخلاق، بمعنى المثل والمبادئ الأخلاقية العليا، والتى تتدرج بالتالى فى نطاق علم الأخلاق التقليدى، أو أنها نظرية عامة تتدرج فيها فلسفة الأخلاق باعتبارها أحد فروعها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها تثار فى ذهن الباحث حين تصدى لدراسة توفيق الطويل، ودوره فى دراسات القيم فى العربية، باعتبار الأستاذ المعلم رائداً من رواد الدراسات الأخلاقية فى العربية، ودراسة جهوده هى فى نفس الوقت، وبشكل من الأشكال دراسة للاتجاهات الأخلاقية فى العربية، ودورنا هنا هو بيان إسهام توفيق الطويل فى سياقه التاريخى، ليس بالنسبة للسابقين عليه فقط، بل بالنسبة لمعاصريه، واللاحقين عليه.

أولاً : الكتابات الأخلاقية قبل الطويل :

إن ما قدمه الطويل من جهود وكتابات متعددة فى مجال فلسفة الأخلاق يمثل مرحلة ريادة وتأسيس للدراسات الأخلاقية؛ يتضح ذلك بالنظر إلى الدراسات السابقة عليه التى يهمنى أن نشير إليها ،إيجاز مقارنين إياها بجيود الأستاذ ، ويأتى فى مقدمة هذه الدراسات محاضرات "الجامعة الأهلية فى مصر، حيث كانت دراسة الأخلاق أحد التخصصات الرئيسة التى تدرس ضمن دروس الفلسفة، والتى قام بتدريسها على التوالى كل من: سلطان بك محمد^(٢)، وطنطاوى جوهرى^(٣) فى مادة "الفلسفة العربية والأخلاق" والتى طبعت بعد ذلك بنفس الاسم.

وقد قام الأستاذ الأسباني الكونت دى جلازرا بتدريس هذا التخصص فى إطار تاريخ الفلسفة، حيث حاضر فى الأخلاق فى العام الدراسى ١٩١٨-١٩١٩ عن "بطلر" الأسقف الإنجليزى صاحب "مذهب الضمير"، وعام ١٩١٩-١٩٢٠ عن الفيلسوف الألماني كانط صاحب "مذهب الواجب". والذى قام بتحليل واف لكتابه نقد العقل العملى، بشكل يكاد يكون أقرب إلى الترجمة الحرفية. وكان جلازرا أكثر ميلاً للاتجاهات المثالية فى فلسفة الأخلاق كما يتضح من الموضوعات التى قام بتدريسها من جهة وتقديمه لدروسه من جهة ثانية^(٤).

وكان لترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب أرسطو "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"^(٥) عن ترجمة سانتهيلير الفرنسية للنص اليونانى أثر كبير ليس فقط فى تدعيم الدراسات الفلسفية، بل أيضاً فى توجيه الانتباه إلى الاتجاه العقلانى فى دراسة الأخلاق مما دفع بعضاً من صفوة المثقفين إلى تناول اتجاهات أخلاقية

(٢) سلطان بك محمد : الفلسفة العربية والأخلاق، وهو ملخص المحاضرات التى ألقاها فى الجامعة المصرية. (الجزء الثانى فى الأخلاق)، مطبعة المعارف، القاهرة ٣٢٩هـ.

(٣) طنطاوى جوهرى : الفلسفة العربية والأخلاق. محاضرات الشيخ الحكيم فى الجامعة الأهلية، إعداد الدكتور أحمد عبدالحليم عطية (تحت الطبع).

(٤) الكونت دى جلازرا: محاضرات الأخلاق فى الجامعة الأهلية، إعداد وتقديم الدكتور أحمد عبدالحليم عطية. (تحت الطبع).

(٥) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

أخرى غير أرسطية كما فعل إسماعيل مظهر فى كتابه "فلسفة اللذة والألم"^(٦) وقيمة جهد لطفى السيد لا تتمثل فقط فى ترجمته لكتاب أرسطو، بل فى تلك المقدمة الطويلة التى صدر بها الكتاب.

ومقابل محاضرات الجامعة الأهلية التى تغلب عليها النظرة التقليدية للأخلاق باعتبارها وسيلة لترقية السلوك، وترجمات لطفى السيد التى تقدم لنا نصاً من أهم نصوص فلسفة الأخلاق عند اليونان تقدم لنا محاضرات أندريه لالاند فى الجامعة المصرية، خاصة القسم الثانى منها فى "القيم" والذى ترجمه إلى العربية يوسف كرم عن "نفسية الأحكام التقويمية"^(٧) والتى تضم ستة دروس هى على التوالى: الأحكام التقويمية والأحكام التقريرية، وتنوع الأحكام التقويمية ووحدها، ثم القيم والحياة الفردية (الدرس الثالث والرابع) والقيم والحياة الاجتماعية. حيث ينقلنا لالاند، الذى عرف جيداً فى العربية من مجال الأخلاق إلى أحكام القيمة^(٨).

ويكتب لنا توفيق الطويل فى مقدمة ترجمته لكتاب هنرى سد جويك "المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" عن وضع الدراسات الأخلاقية فى مصر قبل تقديم كتاباته. فقد كتب أحمد أمين عن الأخلاق كتابه الكبير عام ١٩٣٠ والصغير ١٩٣٣^(٩)، والكتيب الذى وضعه الأستاذ محمد يوسف موسى فى هذا الصدد^(١٠). وكتاب

(٦) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، أرسطبس وشيعته أصحاب المذهب القورينى، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦.

(٧) أندريه لالاند : محاضرات فى الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزيات ويوسف كرم، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٢٦.

(٨) عرف أندريه لالاند Lalande ١٨٦٧-١٩٦٣ فى العربية، حيث ترجم كتابه "العقل والمعايير" ترجمتين، إحداهما للدكتور عادل العوا، وصدر عن جامعة دمشق عام ١٩٦٦، والأخرى للدكتور نظمى لوقا، وصدر عن الهيئة المصرية للكتاب عام ١٩٧٩ وترجم له الدكتور عبدالرحمن بدوى فى كتاب بنروبى: تيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠، والجزء الثانى ص ٨٤-١١٥ وخصص له الدكتور زكريا إبراهيم أحد فصول كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر ١٩٦٨ ص ١٠٥-١٢٠.

(٩) أحمد أمين: الأخلاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (الطبعة السادسة، ١٩٥٣)

(١٠) محمد يوسف موسى وله عدة كتب هى : تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبدالرحمن، القاهرة، ١٩٤٠، وفلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الأزهر، القاهرة،

آندريه كريسون Andre Cresson وهو كتاب بسيط ترجم شطراً منها إلى العربية د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى تحت عنوان "المشكلة الأخلاقية والفلاسفة" (١١) وما عدا ذلك لا يعدو أن يكون مجرد آراء شخصية في الأخلاق (١٢).

تلك هي صورة الدراسات الأخلاقية السابقة على جهود الأستاذ، وقد اطلع عليها بلا شك، صحيح أنه لم يذكر لنا سوى بعضها، لكنه بلا شك عرفها جيداً، وتظهر لنا كتاباته عمق هذه المعرفة. كما تظهر لنا الاختلاف الكبير بين ما قدمه وبين سابقه، ويتضح لنا ذلك باستعراض جهوده، ومناقشة وضعها بالنسبة للدراسات المعاصرة والتالية لها. ويقتضينا تناول دراسات الأستاذ تحديد أساسين لهذا التناول: الأول وضعها في السياق التاريخي لها حيث ترجم "المجمل في تاريخ علم الأخلاق عام ١٩٤٩ وكتب عن "المثل الأعلى بين الشهوة واتباعها" (١٣) "والعقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق" (١٤) وعن مذهب المنفعة العامة في "فلسفة الأخلاق" ١٩٥٣ (١٥) ثم "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" وهو عمله الأساسي (١٦)، و"جون ستيورات مل" (١٧) ويتضح من تواريخ إصدار كتب الطويل أن إنتاجه الأخلاقي بدأ بعد الحرب العالمية الثانية، ومع قيام الثورة المصرية، ومع تحولاتها بعد ١٩٥٢.

١٩٤٢، ومباحث في فلسفة الأخلاق، مطبعة الأزهر، ١٩٤٣، وانظر عنه الفصل السادس من كتابنا "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ ص ١٣٢ وما بعدها.

(١١) آندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة: ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى.

(١٢) د. توفيق الطويل: مقدمة ترجمة كتاب هنري سد جوبك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق. دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩، ص ٣٨.

(١٣) د. توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة واتباعها، مجلة علم النفس، يوليو، ١٩٥٢.

(١٤) د. توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، المجلد ١٤، مايو ١٩٥٢.

(١٥) د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.

(١٦) د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة.

(١٧) د. توفيق الطويل: جون ستيورات مل، دار المعارف بمصر، د. ت.

والأساس الثاني - بيان منزلة كتاباته الأخلاقية في إطار إنتاجه الفلسفي الذي بدأ مبكراً منذ ١٩٣٦. وبناء على هذين الأساسين يمكننا تناول وتحليل هذه الجهود انطلاقاً من تلك الأسئلة التي طرحناها في صدر البحث.

ثانياً : السياق التاريخي لكتابات الطويل :

يستطيع المتتبع لجهود وكتابات توفيق منذ شبابه حتى آخر ما سطره قلمه من كتابات، وهو كتاب "الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية" ^(١٨) أن يبصر تنوعاً وتجديداً في طبيعة ونوعية هذه المؤلفات فقد بدأ بالكتابة الأدبية، وقضايا النقد الأدبي منذ الثلاثينيات في مجلة النهضة الفكرية وغيرها ^(١٩)، ثم تحول إلى نوعية من الكتابات الأدبية التاريخية التي تسيطر عليها النظرة الفنية الأخلاقية ^(٢٠) التي تبرز العقلانية، وقيم المحبة، والتسامح، والعدالة كما نجد في كتبه : "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة"، و"قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام"، و"قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، ثم ظهر امتزاج النزعة العقلانية بالنزعة التاريخية مع الدراسة الاجتماعية في دراساته في التصوف، وأذكر هنا كتابيه: "التصوف في مصر إبان العصر العثماني"، و"الشعراني إمام التصوف في عصره". يلي ذلك اهتمامه بمجالين أساسيين شغلاه في هذه الفترة هما؛ الفلسفة العامة التي قدم لنا فيها: "مشكلات فلسفية" بالاشتراك، وعمله الكلاسيكي "أسس الفلسفة" الذي صدر منه في حياة صاحبه ثمانى طبعات، والمجال الثاني هو العلم وتاريخه ومنهجه:

(١٨) د. توفيق الطويل: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٠.

(١٩) كتب الدكتور الطويل عدة دراسات في مجلة النهضة الفكرية، تدور حول أدب عبدالقادر المازني، وأصول كتاباته، وسرقاته الأدبية، وثارت قضايا عديدة بينه وبين أدباء عصره، كما كتب في العديد من المجالات، والجرائد السيارة، مثل مجلة الحسان، ومجلة البنات، وترجم في مجلة الصباح قصة "الحب الخالدة" لتوماس كارو، وكذلك في مجلة الرسالة، وكوكب الشرق عن "الضحك الباكي" لمؤلفه فكرى أباطة، وفي "البيت والشارع" لمؤلفه محمود كامل، و"الورد الأبيض" لمؤلفه محمد أمين حسونه وغيرها.

(٢٠) راجع دراسة د. سيد العشماوى : النظرة الفنية الأخلاقية لوظيفة التاريخ، تصورات أولية في بعض كتب توفيق الطويل، الكتاب التذكاري الذي أصدرته كلية الآداب عن توفيق الطويل، القسم الأول.

حيث كتب عن: "الاستقراء العلمى" عام ١٩٥٥، و"عن العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى"، و"خصائص التفكير العلمى بين تراث الغرب والغربيين"، و"لقطات علمية من تاريخ الطب العربى"، و"العلم وتحديات العصر"، و"أثر الفكر العربى الأوروبى فى عصر الإسلام الذهبى"^(٢١). كل هذه الكتابات كانت تمهيداً لاهتمامه الأساسى وتخصصه العلمى الذى عرف به فى مجال الأخلاق والقيم الذى بدأ منذ عام ١٩٤٩ واستمر معه حتى النهاية.

الحقيقة التى نود أن نؤكد عليها هنا، بعد أن استعرضنا فى لمحة تاريخية الجهود السابقة عليه فى مجال دراسة الأخلاق، وأوضحنا تطور اهتماماته من الكتابة الأدبية ثم التاريخية ثم الفلسفية العامة ثم الأخلاق، وأن الكتابات الأخلاقية عند توفيق الطويل لديه ارتبطت بميل نحو المشاركة فى القضايا العامة التى شغل بها المواطن والمثقف والسياسى المصرى فى هذه الفترة من تاريخنا القومى.

فقد شارك فى العمل الثقافى فى داخل الجامعة من خلال عقد لقاءات ثقافية مع كبار الأدباء أمثال : العقاد، سلامة موسى، مى زيادة، أنطون الجميل، وغيرهما كما أسهم فى حركة النشر بتأسيس لجنة الجامعيين للنشر، التى أصدر من خلالها بعض كتاباته الأولى. وقد شغل فى الثلاثينيات ونفر من أبناء مصر المخلصين بالأزمة الاقتصادية التى مرت بها البلاد بالدعوة إلى التحرر الاقتصادى من سيطرة رأس المال الأجنبى، واتخذوا لدعوتهم اسم "عيد الوطن الاقتصادى"، وكتب عن "صيحة الوطنية فى شتى الدول" فى العدد الثانى بمشروع عيد الوطن الاقتصادى فى مجلة كل شىء سنة ١٩٣٣، وكذلك عن "الجهاد، ونهضة وعبت" فى كوكب الشرق صفحة خاصة بعيد الوطن الاقتصادى، واستمر توفيق الطويل فى العمل العلمى، والعمل الثقافى العام طوال حياته، حيث شارك بدراسات عديدة فى الثقافة الوطنية بصفته مقررأ فى لجنة الثقافة والاجتماع بمجمع اللغة العربية، وبالمجلس الأعلى للثقافة. وبصفته عضواً بالمجلس القومى للثقافة فى المجالس القومية المتخصصة، وكتب العديد من الدراسات حول "علاقة الشعب بالحكومة وكيف ينبغى أن تكون؟" "كيف ينبغى أن يكون تكوين المواطن العربى؟" و"المكتبات العامة

(٢١) والدراسات الأخيرة نشرت فى مجلة عالم الفكر الكويت على التوالى فى المجلد الثالث، الأول من المجلد الخامس، والرابع من المجلد السادس.

فى أقاليم مصر" .. "والثقافة فى الجامعة كيف ينبغى أن تكون؟" ودور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة فى مصر المعاصر^(٢٢) وغيرها. هذا الاهتمام وهذا الإسهام فى العمل الثقافى تجعلك تشعر بأنه أراد أن يكون سياسياً ففنع بدور المشرع، وأراد أن يكون مصلحاً ففنع بدور الأخلاقى، وأراد أن يكون زعيماً وطنياً اختار لذلك طريق البحث العلمى الأكاديمى فى مجال الأخلاق، ويلخص لنا ذلك ما كتبه الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق فى قوله يصف تلميذه توفيق الطويل: "إذا تكلم كان خطيباً وكان يعده للتأثير الخطابى صوت خلاب وسمت جذاب، وذكاء وثاب.. وبعد عمله بالجامعة قال عنه "لا يزال صاحبنا حياً ذكياً لكنه ليس خطيباً همه أن يهز المشاعر ويحرك أعواد المنابر، ولكنه باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور، وظواهرها، وأوائها، وأواخرها وهو يعتمد على العقل صرفاً، ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم"^(٢٣).

وفى إطار هذين المستويين: العام الذى يؤثر فى الناس، والمستوى العلمى الأكاديمى القائم على البحث العقلى كان توجه توفيق الطويل إلى الدراسات الأخلاقية التى جمعت كل سمات تفكيره وكتاباته، هذه السمات التى لم تشمل فقط كما يذكر محمد فريد أبو حديد: دقة فى البحث ونفوذاً فى النظر وأناقة فى الأسلوب^(٢٤) بل أيضاً عقلانية متحررة، ونزعة تاريخية واضحة، وميل إلى الدراسة الاجتماعية، ومثالية فلسفية ذات توجه أخلاقى لا تخفى على الباحث المدقق ولا المثقف العام، فهو الرائد الأول للدراسات الأخلاقية فى العالم العربى، والريادة هنا لا تعنى الأسبقية الزمانية بل الجهد الدائم والمتواصل فى مجال فلسفة الأخلاق.

ودورنا هنا ليس التأكيد على اهتمام توفيق الطويل بالدراسات الأخلاقية، ولكن على طبيعة فهمه لنوعية هذه الدراسة، ومجالها، ومنهجها، وهل تنتمى إلى مجال الأخلاق Ethics أو فلسفة الأخلاق Moral Philosophy أو شملت التطورات الحديثة التى تدور حول دراسة التصورات الأخلاقية، وتحليل النظريات المختلفة

(٢٢) وقد ظهرت بعض هذه الدراسات فى كتابه: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت.

(٢٣) الشيخ مصطفى عبدالرازق، تصدير كتاب الأحلام، للدكتور توفيق الطويل.

(٢٤) محمد فريد أبو حديد، مقدمة كتاب قصة الكفاح بين روما وقرطاجة، للدكتور الطويل.

فى الأحكام الأخلاقية، ولغة الأخلاق، أو ما يعرف mete Ethics تلك الاتجاهات التى يدرجها فى إطار علم الأخلاق، أو الاتجاهات التجريبية فى الأخلاق، وهل دراسة الطويل فى فلسفة الأخلاق تنتمى إلى مجال القيم أم الأخلاق، هذا ما يستدعى منا عرض جهود الأستاذ لبيان إسهاماته، وتحليلها، وبيان موقفها من دراسات القيم فى العربية التى نشأت فى معظم الأحوال انطلاقاً منه، وتطويراً لآرائه، أو نقداً له، ورداً عليه.

ثالثاً : دراسات الطويل بين الأخلاق والقيم :

لقد بدأ الأستاذ دراساته الأخلاقية بتقديم وترجمة كتاب سد جويك H.Sidqurick "المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" فى نهاية الأربعينيات، واقتصر على تقديم الجزء الأول منه^(٢٥). والحقيقة أن هذا العمل يقدم لتوفيق الطويل الخطوط العامة التى ستتضح فيما بعد فى دراساته الأخلاقية؛ خاصة فى عمله الأساسى "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها"، ذلك لأنه فى ترجمته للمجمل فى علم الأخلاق يستفيض فى بيان بعض الجوانب التى لم يذكرها سد جويك بالتفصيل، وهى الاتجاهات الاجتماعية الفرنسية، والنفعية والإنجليزية التى قسمت اتجاهات الأخلاق إلى قسمين كبيرين هما "العقليون والتجريبيون"، "الطبيعيون والمثاليون" وهو الخيط الذى يسرى فى كل كتاباته، ويمثل ثنائية حادة أشبه بتلك الثنائية التى أشار إليه هوسرل والتى شطرت الوعى الأوروبى إلى شطرين سعى كانط والفلاسفة التالين عليه، وهيجل إلى تجاوزهها، وزعم صاحب الفينومينولوجيا أنها اندمجت فى فلسفته بينما تركها صاحب المثالية المعدلة كما هى ثنائية حادة تشمل تاريخ الفلسفة والأخلاق.

وإذا كان الطويل قد تبنى ما أطلق عليه المثالية المعدلة، والتى تقوم على الاعتراف بمبادئ نظرية مشتركة بين البشر، متمثلة بالاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه بفعل العقل الذى يشكل القيم، والمعايير المطلقة، التى تبنى عليها فلسفة الأخلاق. ومن هنا شعر الدكتور الطويل فى أعماق نفسه، التزامه بموضوعية أعلن

(٢٥) هنرى سد جويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د. توفيق الطويل بالاشتراك، دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩.

عنها، وعقلانية تبناها، نهجاً علمياً محايداً أن يقدم لنا الطرف المقابل لوجهه نظره، والذى تمثل فى الاتجاهات المضادة للمثالية، والتي أفرد لها مساحة واسعة من أبحاثه، مثلما فعل فى مقدمة ترجمته لكتاب جويك فيما كتبه عن المدرسة الاجتماعية أو النفعية، والتي خصص لها دراسة مستقلة عام ١٩٥٣. والتي كتبها بعد عودته من إنجلترا ويغلب عليه التعمق فى الاتجاهات الإنجليزية والأمريكية. فهو يقسم عمله إلى ثلاثة أبواب يتناول فى الأول مقدمات النفعية عامة، ومذهب اللذة الأناني، ومن الأنانية الفردية إلى المنفعة العامة فى الباب الثانى، كما ظهرت لدى أعلامها الإنجليز، بنتام وجون ستيورات مل الذين مثلاً نموذجاً حاول توفيق الطويل اتباعه فهما من رجال القانون والتشريع، والإصلاح، والأخلاق، وفى الباب الثالث يعرض أهم صور النفعية واتجاهاتها المختلفة: اللاهوتية، والبراجماتية العملية عند ديوى، والنفعية المعاصرة فى القرن العشرين، ويختتم دراسته بمناقشة نقدية واضحة "النفعية فى الميزان" ناقداً توحيد النفعيين بين اللذة والسعادة رافضاً القول باللذة كمعيار للسلوك الإنسانى ومعيار للأحكام الخلفية^(٢٦).

وتكتمل دراسته للاتجاهات المخالفة لمثاليته المعدلة بكتابه عن جون ستيورات مل الذى يكمل دراسته عن مذهب المنفعة العامة. ويقف عند هذا التعارض وتلك المفارقة التى تميز علم النفعية، حيث يرجع تفرده عن أسلافه ومعاصريه إلى إثارة مصلحة المجموعة حين تتعارض مع مجمل مذهبه فى النفعية ويبين أن إسهام مل الحقيقى يتمثل فى جانبيين الأول: النظر إلى المفاهيم الأخلاقية نظرة طبيعية بمعنى أنها مستمدة من الخبرة الحسية.

والثانى : جعل علم الأخلاق فرعاً من العلم الطبيعى، موضحاً أهم ما فى فلسفته الأخلاقية من جوانب جديدة،، وهو الانتقال من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ويناقش مذهب مل، وينتقده^(٢٧).

(٢٦) د. الطويل: مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.
(٢٧) فهو حين يتحدث عن تفرد مذهب مل يذكر لنا كيف أخطأه التوفيق فى التدليل على صحة دعواه (ص ٩٠) ويشير إلى مسألة احتواء بعض صفحات كتبه على أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية (ص ٩٩) ويبين مواضع الضعف فى مذهبه (ص ١٠٤) توفيق الطويل: جون ستيورات مل، دار المعارف، القاهرة. د. ت.

الاتجاهات النفعية إذن تمثل الاتجاه الرئيسى الثانى فى الدراسات الأخلاقية (الاتجاهات التجريبية) مقابل الاتجاهات العقلية المثالية. هذان الاتجاهان اللذان يظهران فى كل دراساته الأخلاقية ويتجليا بأوضح صورة فى كتابه 'فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها'. وهذا العمل الأساسى لتوفيق الطويل يتكون من كتابين: الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء"، ويدور الكتاب الثانى على "فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين" سواء فى اتجاه الواقعيين أم المثاليين والاتجاه الحسى عند المحدثين، ومذهب الحاسة الخلقية، والضمير الأخلاقى عند بطر، مبدأ الواجب فى فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثه، وأخيراً يعبر عن مذهب الخاص الذى أطلق عليه "المثالية المعدلة".

والذى يحدده لنا فى مقدمة الطبعة الأولى للكتاب بقوله: "واضح من جميع تعقيباتنا أنا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت فى تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع، أو استخفاف بمعاييره فالإنسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكاملًا يجمع بين العقل والحس فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما^(٢٨) ويخصص الفصل الأخير من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة الذى ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساساً متفادياً الانتقادات المختلفة التى وجهت إلى فلسفته.

وهى تقوم على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية، ومعرفة إمكانياتها، وضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها، ويعمق تكاملها وفى ظله يشبع الإنسان قواه جميعاً الحسى منها والروحى بهداية العقل وإرشاده، ويزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجتمع الذى ينتمى إليه، وبذلك يتصل الفرد بكمال المجمع،، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداها ضحية للأخرى.

(٢٨) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط٢ القاهرة ١٩٧٦ ص٢٣، ٢٤.

يؤسس الطويل مذهبه على نتائج الدراسات السيكولوجية الحديثة التي تشهد بصحة الأسس التي أقام عليها مثاليته المعدلة^(٢٩) ويعتمد خاصة على مادفيلد في كتابه سيكولوجيا الأخلاق Psycholpgy of Morale^(٣٠).

يتضح لنا مما سبق اهتمام الدكتور الطويل بالتأريخ للأخلاق، والمذاهب، والنظريات الأخلاقية، التي يردّها إلى اتجاهين أساسيين: المثالي والطبيعي، ويتبنى وجهة نظر تسعى لتطوير المثالية الأخلاقية الصورية المترتبة عند كانط إلى المثالية المعدلة. أي أنه يدور في إطار "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها". وتلك هي الصورة التقليدية المعروفة عنه، والتي ينتقدها البعض بأنها نقل ومتابعة للأخلاق الغربية. وعلى الرغم من أن الدراسة الفلسفية للأخلاق لا يمكن وصفها بأنها غربية أو عربية، مسيحية أو إسلامية. إلا أن الرجل لم يسلم من وصف البعض له بالتبعية للغرب^(٣١).

فإننا هنا لن نتخذ موقف الدفاع عنه، لأننا لا نعترف بعنصرية العلم أو لاهوتيته، إلا أن كتابات الأستاذ المختلفة لا تخلو من بحث عميق فيما قدمه فلاسفة الأخلاق المسلمين من إسهام في عديد من القضايا الأخلاقية مثل: حديثه عن الإلزام الخلقى عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الإسلام، وعند أفلاطوني كمبرج والمعتزلة^(٣٢) ونفس الموقف تجده في دراسته مفهوم السعادة في فلسفة الأخلاق^(٣٣) وكذلك الفلسفة والعلم في التفكير العربي في عصر الإسلام الذهبي، ويتناول اتجاهاته التفكير الأخلاقي عند المسلمين وعند مسكويه، ثم المثل

(٢٩) المرجع السابق ص ٤٦٨-٤٧٢.

(٣٠) حسن فاضل جواد: الأخلاق من منظور فكري عربي معاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، ١٩٨٨ ص ٦٥-٩٦، ٤٧٣-٤٧٥.

(٣١) راجع هذا الموقف في الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

(٣٢) د. توفيق الطويل: المشكلة الخلقية، الإلزام الخلقى ومصادره، في كتاب مشكلات فلسفية، القاهرة ١٩٥٤ ص ٥٦-٦٠.

(٣٣) د. توفيق الطويل: مفهوم السعادة في فلسفة الأخلاق، انظر القسم الثالث، من المجلد التذكاري عن توفيق الطويل، الكتاب التذكاري، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٩٥.

الأعلى عند صوفية الإسلام^(٣٤) كما شارك بدراسة عن الأخلاق عند محيي الدين بن عربي في الكتاب التذكري عنه^(٣٥).

إلا أن ما يلفت النظر في كتابات الأستاذ، هو اهتمامه الكبير بالأخلاق، وقلة الاهتمام بالدراسة المنهجية للقيم، اللهم في إطار البحث التقليدي في قيم الحق والخير والجمال، باعتباره المبحث الثالث من المباحث الفلسفية دون تناول التطورات المعاصرة التي تجعل من الأكسيولوجيا دراسة مستقلة لعلم القيم أو "نظرية عامة في القيمة"، وهذا هو النقد الذي يوجه للجهد الكبير الذي بذله الأستاذ، الذي انصرف في معظمه إلى فلسفة الأخلاق. ومع هذا يمكننا أن نلمح متابعة للاتجاهات الحديثة في هذا المجال في بحث مبكر كتبه عام ١٩٥٢ عن "العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق" أشار فيه للاتجاهات التجريبية المعاصرة لدى أصحاب الوضعية المنطقية، والتي نجد صدى لها، أورد غير مباشر عليها فيما كتبه زكي نجيب محمود في الفصل الرابع من كتابه "خرافة (موقف) من الميتافيزيقا".

لقد تابع الدكتور الطويل أحدث اتجاهات التجريبية، مذهب الوضعية المنطقية المعاصر. وأوضح الاختلافات الدقيقة بين دعائه في تفسير الأخلاق يقول "يختلف أصحاب الوضعية المنطقية اختلافاً يسيراً في فهم القضايا الأخلاقية، فالأستاذ كارناب يرى أنها مجرد أوامر Commands أما أير فيميز بين الأحكام الخلقية الفعلية والمواظب الخلقية، وهي الأوامر في رأيه ويرى أن الأولى تعبير عن انفعال، وفي كلتا الحالتين لا تعتبر قضايا الأخلاق قضايا علمية تجريبية يمكن التثبيت منها بالتجربة^(٣٦) وبين لنا أن أير إن اختلف مع كارناب في القول بأن الأحكام الخلقية أوامر إلا أنه اتفق معه في القول بأن جميع الأحكام تتميز

(٣٤) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، الكتاب الأول، ص ١٣٦-١٤٨.

(٣٥) د. توفيق الطويل: الأخلاق عند ابن عربي، الكتاب التذكري عند محي الدين ابن عربي، القاهرة، ١٩٩٥.

(٣٦) د. توفيق الطويل: العقليين والتجريبيين في فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، الجزء الأول، المجلد الرابع عشر مايو ١٩٥٢، ص ٥٨-٥٩.

بخاصيتين: الأولى أنها تعبر عن حالة عقلية وأنها تؤكد أو تقرر شيئاً ما، إلا أن الأحكام الخلقية لا تقرر شيئاً واقعياً بل هى مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع من السلوك مع رغبتنا أن يتبعه غيرنا من الناس.

أى أن الأخلاق فى نظر الوضعية المنطقية تتمثل فى صورتين: الأولى لدى كارناب، الذى يرى أن الأخلاق ليست إلا أوامر فى صيغة لغوية مضللة. والثانية عند آيبر، فالأحكام الخلقية مجرد صراخ أو صياح يعبر عن انفعالات تشير إلى عواطف أو تمنيات فردية أو جماعية. وإذا كانت الأحكام الخلقية تعبر عن مشاعر صاحبها ولا سبيل إلى التثبت من صحتها فهى ليست قضايا علمية. ويناقش الأستاذ هذه الآراء ويستشهد بنقد دفيد روس لها، وستيس، وأيونج، ويرى أن الحكم الخلقى إذا كان يعبر عن حالتى النفسية، ويشير إلى ميلى إلى فعل أو نفورى عنه، فإن من الواضح أيضاً إنى لا أحب أو أبغض من غير تفكير يبرر الحب والكراهية. ولا يمانع الطويل فى استخدام المنهج التجريبي فى الأخلاق.. ولكن اصطناع هذا المنهج ينبغى ألا يقف بالبحث الخلقى عند الوصف والتقرير بل ينبغى أن يتجاوز هذا إلى دراسة ما ينبغى أن يكون^(٣٧).

إن هذه المحاولة المبكرة توضح متابعة الأستاذ، ومناقشته لشتى الآراء الأخلاقية؛ يعقب، ويفند، ويناقش، ويرفض الاتجاهات المعاصرة"، ويكاد ينقلنا من مجال الأخلاق إلى القيم، وهذا ما ظهر فى دراسته الطويلة التى تتناول "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" التى نشرت لأول مرة عام ١٩٧٦ ويعرض فيها للمحاور الآتية:

القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلسفة الأخلاق. لدى الطبيعيين، وفى الدراسات السيكولوجية، والأنثروبولوجية، ثم لدى المثاليين المترممين والمعتدلين.

مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية سواء لدى من ردها إلى المجتمع، أم إلى الأحوال الاقتصادية، أم إلى الإنسان، أم الله، أم الطاغية المستبد، أو إلى طبائع الأفعال الإنسانية.

ويقدم لنا نماذج من تاريخ البحث فى القيم العليا. ثم ملاحظات أخيرة.

(٣٧) المصدر السابق، ص ٦٦.

وبعد حديثه عن مجمل الدراسة يقدم فى فصل تمهيدى عن الإنسان بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين، وفى الفصل الثانى القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق يعرض للنزعة الذاتية ولموقف أصحاب النظرية الانفعالية Emotional theory لدى كارناب، وآير، ووستر مارك، ثم يعرض للفلاسفة المثاليين ويفيض فى تناول مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية معقبا على رأى كل فريق مما يردونها إلى المجتمع أو الأحوال الاقتصادية، أو دعاة النزعة الإنسانية قديماً وحديثاً خاصة عند نيتشه وفرويد وسارتر، ومن يردونها إلى الطاغية المستبد من أمثال توماس هوبز أو إلى طبائع الأفعال الإنسانية، ويشير بطريقة خاطفة إلى نشأة مبحث القيم بمعناه المعاصر وهى إشارة مهمة لم يتوسع فيها الأستاذ^(٣٨) وفى الفقرة الخامسة الختامية يقدم لنا ملاحظات أخيرة.

ونسبح لأنفسنا أن نناقش أستاذنا بتقديم ملاحظات أولية على دراسته الوحيدة التى حملت فى عنوانها لفظ القيم، وأولى هذه الملاحظات التى تدور حول القيم فى مجال الأخلاق. واقتصرت على قيمة واحدة، هى قيمة الخير فى إطار النظرة التقليدية التى ترى أن القيم ثلاثية: الحق والخير والجمال بينما تسرى فى الدراسات المعاصرة نظرة مغايرة لا تكتفى بهذه القيم الثلاث بل تمتد لتشمل كل ما هو موضع رغبة، أو ميل، أو اهتمام لدى الإنسان فى كافة مجالات حياته بحيث تشمل، الدين والعلم، والتربية، والحرية، وغيرها.

ثانياً : حتى فى التصور التقليدى للقيم لم يعرض الأستاذ إلا لقيمة واحدة دون الاهتمام بالقيمتين الأخرين خاصة القيمة الجمالية فإن كان كل من سانتيانا ودويت باركر من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين غلب على أبحاثهم الاهتمام بالقيم الجمالية فإن الأستاذ كان أكثر اهتماماً بالقيم الخلقية.

ثالثاً : إن الأستاذ لم يغفل عن الاتجاه المعاصر فى مجال القيم فقد أشار إليه، وإن كانت إشارته عابرة، كنا نتمنى أن يتوسع فيها ويضيف إليها.

(٣٨) د. توفيق الطويل "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" فى كتاب "قضايا من رحاب الفلسفة والعلم"، دار النهضة العربية القاهرة، ص ٧٨.

رابعاً : إن كتابات الأستاذ أثارت اهتمام عدد كبير من تلاميذه للكتابة ليس فقط فى مجال الأخلاق التقليدية كما فعل كل من إمام عبدالفتاح إمام فى "فلسفة الأخلاق"^(٣٩) وفيصل بدير عون وسعد عبدالعزيز فى "دراسات فى الفلسفة الخلقية"^(٤٠).

بل إنه يمكن القول أن بعض من انتقدوه نقلوا ما كتب، ولم يطوروا فى الموضوعات التى تطرق إليها، ولم يضيفوا إليها جديداً^(٤١)، ونضيف أن كثيراً من باحثي القيم فى مصر قد تتلمذوا على الأستاذ، وساروا على نهجه، وأن اختلف موضوع الدراسة عندهم نذكر هنا على سبيل المثال كل من : د. صلاح قنصوة^(٤٢) ومحمد محمد مدين^(٤٣)، وأحمد عبدالحليم عطية^(٤٤) وغيرهم.

وسوف نتناول فى الفقرات القادمة المواقف المختلفة التى عرفت فى الدراسات العربية المعاصرة لبيان موقع توفيق الطويل منها.

رابعاً : زكى نجيب محمود والقيم فى الوضعية المنطقية :

يتسق موقف زكى نجيب محمود من القيم مع نزعه الفلسفية التى عرفت بالوضعية المنطقية، والتى تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية، ومن هنا فهى

(٣٩) د. إمام عبدالفتاح: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.

(٤٠) د. فيصل بدير عون: د. سعد عبدالعزيز: دراسات فى الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٣.

(٤١) انظر الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

(٤٢) نتناول جهد الدكتور قنصوة فى مجال القيم فى الفقرة سادساً من هذا البحث.

(٤٣) قدم الدكتور محمد مدين عدد من الأعمال فى مجال فلسفة القيم حيث درس القيم عند جون ديوى فى رسالته للماجستير، وتحليل التصورات الأخلاقية عند مورفى رسالته للدكتوراه بالإضافة دراسة موسعة عن الفيلسوف الأخلاقى ايونج، وبحث عن الحدس الخلقى.

(٤٤) يهتم د. أحمد عبدالحليم عطية بدراسات الأخلاق والقيم، فقد أصدر دراسة موسعة عن القيم فى الواقعية الجديدة، وأخرى عن الأخلاق فى الفكر العربى والمعاصر، وترجم كتاب وولش عن الأخلاق الهيجلية، وترجم لايربان نظرية القيمة ونصوص أخرى، كما عرض لميتافيزيقا القيم عند دويث باركر. وتحتاج جهود تلاميذ الدكتور الطويل إلى دراسة تحليلية نقدية لأعمالهم نرجو أن نتمكن من القيام بها قريباً كنوع من النقد الذاتى لأعمال هذا الجيل الذى ننتمى إليه.

ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية، وقد استبعد زكى نجيب فى كتابه الذى يعلن فيه برنامجه العلمى، والصادر عام ١٩٥٣ بعنوان "خرافة الميتافيزيقا" أولاً ثم بعد ذلك "موقف من الميتافيزيقا" باعتبارها خالية من المعنى لأنها تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً. ومن بين هذه الأشياء غير المحسوسة التى يكتب عنها الفلاسفة الخير والجمال^(٤٥). يقول فى أول فقرات الفصل الرابع الذى خصصه عن القيم: "نحن نسلك العبارات التى تتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها، وبالتالي فإننا نرى العبارات التى تتحدث عن هاتين القيمتين فى الأشياء قيمة الخير وقيمة الجمال خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من علم"^(٤٦).

وهو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية فى القيم، التى تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشيء خيراً كانت أو جمالاً مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشيء، وليست هى بكائنة فيه.

ويعطى لنا مثلاً على ذلك بأن الجمال فى وصفى لوردة بأنها جميلة هو شىء أضعف لها من عندى، وصف لشعورى إزاءها لا وصف لها هى. وهو موقف أقرب إلى موقف سانتيانا فى الإحساس بالجمال، ويبرى فى النظرية العام للقيمة^(٤٧). ويستنتج منه زكى نجيب على عكس صاحب الواقعية النقدية والواقعية الجديدة من أن العبارة التى تحتوى على قيمة "جمال" هى عبارة تتحدث عما ليس يحس أنها عبارة ميتافيزيقية.

(٤٥) واضح هنا أن زكى نجيب محمود يرد فى كتابه الذى صدر عام ١٩٥٣ - فيما يبدو لنا - على بحث توفيق الطويل "العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق، الذى نشره فى مجلة كلية الآداب المجلد الرابع عشر، الجزء الأول مايو ١٩٥٢ والذى يعرض فيه لموقف الوضعية المنطقية من القيم ص ٥٨ وما بعدها.

(٤٦) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق ط ٣، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١١٠.
(٤٧) راجع كل من ج. سانتيانا الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، و رالف بارتون بيرى: أفاق القيمة، ترجمة د. عبدالمحسن عاطف سلامة، النهضة لمصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ودراستنا القيم فى للقيمة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣١ وما بعدها.

يتابع زكى نجيب فتجنشتين فى موقفه هذا فهو يرفض موضوعية "القيم" ويتبنى وجهة النظر الأخرى التى تسرى فى معظم مذاهب الفلسفة المعاصرين. وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذى يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية، ولا قناعنا بأن القيم جزء من ذاتنا، وأن العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء^(٤٨).

ينقلنا زكى نجيب محمود من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة، موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التى نتحدث عن "قيمة" شىء ما هى عبارة فارغة من المعنى. واللغة عنده كما عند كارناب Carnap وظيفتان هما : التعبير والتصوير^(٤٩). أو كما عند ريتشاردز A. J. Rietords الذى حدد اللغة بالاستعمال؛ فهى إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو "استعمالاً انفعالياً" حيث تجيء اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها^(٥٠)، وعلى هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلى قسمين: مذاهب تصويرية وتعبيرية. يتبنى الفريق الأول القول بأن القيمة "موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية، والفريق الآخر يرى أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما فى نفس قائلها مما لا يمكن مراجعته فيه، فهى أشبه بالصراخ مثلاً أو بقهقهة الضحك" وزكى نجيب ينتمى كما يخبرنا إلى هذا الفريق الثانى^(٥١).

فهو يتابع ستفنسون Stevenson فى بيان وجهة نظره انطلاقاً من تحليله لمعنى الاختلاف فى الحكم الأخلاقى: فالاختلاف يكون أحد ضربين؛ فهو إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجى "اختلاف الرأى"، وإما أن يكون اختلافاً فى الميول، والأهواء، وعندئذ لا

(٤٨) نجد هذا الموقف واضحة فى بداية كتاب فتجنشتين رسالة منطقية فلسفية حيث يقول "معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم، كل شىء فى العالم هو كما يحدث، فى العالم لا يوجد قيمة، وإن وجدت فليس لها قيمة، لو أن هناك أية قيمة بمعنى القيمة، فإنها خارج الكل.

(٤٩) يتابع زكى نجيب موقف كارتان فى تحديده لطبيعة اللغة ويجعل منه أساساً لفهمه للقيمة

ويردنا إلى كتابه : Philosophy and logical syntan P.33.

(٥٠) راجع كتاب ريتشاردز: فلسفة النقد الأدبى، الذى يعتمد عليه زكى نجيب محمود ويستعين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق.

(٥١) زكى نجيب محمود : المصدر السابق، ص ١١٤.

يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن يرضاه، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح^(٥٢).

ويبدو أن زكي نجيب لا يرفض القيم كلية ولا يستبعد نهايتها كما قد يفهم من حديثه، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها، ومدى خضوعها للمعرفة العلمية لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس إن كانت الأولى فهي فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها وأن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القائل، إن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى يجوز. وينتقد زكي نجيب آراء جود التي انتقد فيها المذاهب الوضعي المنطقي بقوله:

"إن أصحاب المذهب الوضعي المنطقي حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها فهم يقصدون إلى الجمل الحمالية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) يوافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات^(٥٣).

إن ما يخبرنا به داعية الوضعية المنطقية في مصر يحيلنا إلى موقف البراجماتية مشيراً إلى رأى س. بيرس ch. Pierce في "كيف نجعل آراءنا واضحة" فالجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أدائه للتحقق من صدق معناها، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل؛ فكل جملة لا تدل بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواه"^(٥٤).

(٥٢) المصدر السابق ص ١١٧ يعتمد زكي نجيب محمود على ستفنسون ربما أكثر من أير وكارناب وينقل عنه أمثله ويستشهد به الصفحات من ١١٤ إلى ص ١١٧ مما يجعله أقرب إلى النظرية الانفعالية من الوضعية المنطقية راجع بحث سبحان خليفات.

(٥٣) زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ص ١٢١.

(٥٤) كان اهتمام زكي نجيب بالبراجماتية والكتابة فيها والترجمة لأعلامها ونقل أهم كتب فيلسوفها جون ديوى للعربية يماثل اهتمامه بالوضعية المنطقية، ومن هنا يستعين بآراء بيرس لتوضيحه موقفه من القيمة، راجع المصدر السابق، ص ١٢٢.

ينكر زكي نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، لأنها مما لا يمكن التحقق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا تصح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صدقها يقول: "العبارة الأخلاقية وكذلك العبارة الجمالية ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوي يشبه تركيب الجمل المفيدة"^(٥٥).

ويتساءل زكي نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة على "قيم"؛ حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما أخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه؛ إذا نظر الرائي إلى شيء، فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه.. إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "ينفعل" انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله" إن عبارات القيم لا تضيف شيئاً ولا تقرر شيئاً إنما هي تعبير عن انفعال المتكلم"^(٥٦). وهي تقال لعلها تثير في السامع انفعالاً شبيهاً به، إننا هنا بإزاء متابعة دقيقة لما يؤكد كل من أوجدن ogden وريتشاردر. Richards في كتابهما "معنى المعنى" أن استعمال كلمة خير إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم.

ويرد على النقد الذي قدمه دفيد روس للنظرية الانفعالية في كتابه "أسس الأخلاق" ويبين تذبذبه بين القول بموضوعية القيم وذاتيتها في كتابه "الصواب والخير"^(٥٧).

(٥٥) يستند رفض زكي نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم، لأنها مما لا يخضع ولا يمكن التحقق منها. وقد أفاض عدد كبير من الباحثين في دحض مبدأ التحقيق باعتباره وسيلة علمية دقيقة لدراسة القيم، وفي دراستنا عن القيم عند زكي نجيب محمود سوف نناقش بالتفصيل هذا المبدأ.

(٥٦) زكي نجيب، المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٥٧) المصدر السابق : ص ١٢٩.

وينتقل زكي نجيب من موقف الوضعية المنطقية الذي يرفض القيم باعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبني النظرية الانفعالية يقول: "والنظرية الانفعالية التي نقدمها لك الآن، وندافع عنها تسوى بين الخير والجمال في آن كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة في الشيء المدرك"^(٥٨). هو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يعتزون بها "فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة، ولا تتاقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز ونذود عنه"^(٥٩).

ويحلل نقد الأستاذ بتون Paton للنظرية الانفعالية في القيم Motvie Theoary ذلك لأن بتون يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطابية لا بطريقة منطقية، وثانياً لأنه دافع في نهاية حديثه عن هذه النظرية التي جعلها موضع هجومه موضحاً أن المبادئ الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها باختلاف الظروف القائمة، وهو نفس موقف زكي نجيب محمود، والنظرية التي يدافع عنها، هي أن الحكم الأخلاقي تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شيء ما، محاولاً أن يحدث انفعلاً شبيهاً عند السامع. وإذن فلا صدق قيمة ولا كذب، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب، ويستشهد بأقوال أير في كتابه في "اللغة، الصدق والمنطق"، "الحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفى، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا تصور أمراً خارجياً"^(٦٠).

ويؤكد زكي نجيب موقفه ويلخصه في : أن العالم لا خير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أشيائه شيء اسمه خير وشيء آخر اسمه جمال،... فالشيء نفسه يكون خيراً أو شراً، جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه؛ والمحيط الاجتماعي والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك.

(٥٨) المصدر السابق : ص ١٣٠.

(٥٩) المصدر السابق : ص ١٣٢.

(٦٠) المصدر السابق : ص ١٣٥.

وهذا ما نجده مرة ثانية في كتابه "تحو فلسفة علمية" الذي يعود فيه ليؤكد نسبية الأخلاق في الفصل الثاني عشر "من المطلق إلى النسبي" فقد كشف التحليل المنطقي للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين" مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهي بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها^(٦١) يقول: "ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعها الرياضي والطبيعي.. وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم، كانت النتيجة الحتمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، لأننا عندئذ سنكتفي فيها بالعبارات الوصفية وتخرج منها جانب الأمر، أي أننا نكتفي بأن نصف الطرائق التي يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك في ظروف حياتهم المختلفة دون أن نصف هذه الطريق بقيمة معينة؛ مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أي أن تضع للناس ما "ينبغي" أن يكون لا أن نكتفي بمجرد وصف ما هو كائن - لكنها إن رسمت لنا ما "ينبغي" أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعي ودخلت في نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذي يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفي ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض ياباه العقل ومنطقه^(٦٢).

ويستخلص مراد وهبه من تحليل زكي نجيب اللغوي نتيجتان تخصنا منهما الثانية التي ترى أن القيم "تعبير ذاتي صرف لا شأن له بالعالم الخارجي" ومغزى ذلك أنه إذا اختلف اثنان في حكم تقويمى "فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجي لفصل به، أيهما مصيب وأيها مخطئ" ويرجع دافع زكي نجيب إلى تبني هذا الموقف دافع اجتماعي، لأنه يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التي يسلك بها هذا المجتمع. أو ذاك في الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق

(٦١) يتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ في نشأة الفلسفة العلمية، الذي يقول إن الأخلاق لو كانت ضرباً من المعرفة لما كانت على نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن تكون، أي لما كانت تقدم توجيهات أخلاقية.. ويضيف إن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشتمل على أية أجزاء معيارية، وبالتالي لا تستطيع تفسير الأخلاق" ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٤٢.

(٦٢) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٣٦٢.

عليها مبدأ عدم التناقض، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعاً، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها، والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لالتزام الفرد بقضية اجتماعية^(٦٣).

إن زكي نجيب محمود الذي يتخذ موقفاً نسبياً "ذاتياً" من القيم متبنياً موقف كل من الوضعية المنطقية والنظرية الانفعالية يستشهد بعبارة سبينوزا القائلة أن الناس يظنون أنهم يرغبون في الأشياء لأنها خيرة، بينما تكون الأشياء خيرة لأن الناس يرغبون فيها"، وهي نفس العبارة التي يشهد بها الفيلسوف الأمريكي الواقعي الجديد رالف بارتون بيرى، وإذا كان مفكرنا العربي يوظف هذه العبارة لتأكيد موقفه الذاتى معارضاً موقف مور Moore الحدسى فإن بيرى يؤسس على عبارة اسبينوزا نظرية عامة فى القيم تؤكد إمكانية الدراسة العلمية للقيم مع قبول ذلك التحدى الذى يطالبنا بالمجازفة التى تبدو فى ظاهرة تناقض بين قبول القيم اليومية الذاتية النسبية والتدرج منها للوصول إلى المعنى العام للقيمة الذى لا يختلف باختلاف الشخص المقيم ولا الشئ موضوع التقييم من خلال مفهومه عن الاهتمام بصرف النظر عن نوعية هذا الاهتمام.

خامساً : نازلى إسماعيل والقيم فى الروحانية المعاصرة :

ونجد لدى الدكتورة نازلى إسماعيل تحديداً لمعنى القيم وطبيعتها يتفق معه الاتجاه المعاصر فى دراسة القيم باعتبارها علماً للقيم أو "النظرية العامة فى القيمة". وهو الاتجاه الذى بدأ فى نهاية القرن التاسع عشر وازدهر فى القرن العشرين. ويرجع اهتمامها بدراسة القيم منذ فترة دراستها للدكتوراه فى باريس، حيث تتلمذت على أهم أعلام التيار الروحانى فى فلسفة القيم المعاصرة: "رينيه لوسين" Le sonne الذى بحثت تحت إشرافه أطروحة بعنوان "الفعل فى فلسفة لويس لافيل" عام ١٩٥٦. وقد ظل هذا الاهتمام بارزاً فى أعمالها، وترجماتها سواء فى كتاباتها فى الفلسفة المعاصرة، أم ترجمتها لكأنط والكانطية، وهوسرل والفينومينولوجيا، وقد تبلور ذلك فى عدة دراسات قدمتها فى مجال القيم الدراسة

(٦٣) د. مراد وهبه : مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ١٢.

الأولى بعنوان "الإنسان والقيم" ١٩٨٠. الذى عدل وطور فى كتابها فلسفة القيم ١٩٨٣ ثم ظهر بشكل مختلف موسع معمق فى دراستها عام ١٩٩١ "نظريات فى فلسفة القيم".

إن هذا الاهتمام الذى استمر لأكثر من ربع قرن منذ إنجاز رسالتها للدكتوراه بالفرنسية عن لافيل ١٩٥٦ وحتى ظهور كتابها "نظريات فى فلسفة القيم" (٦٤) يؤكد توجه الدكتورة نازلى إلى دراسة الأكسيولوجيا، ويحدد طبيعة فهمها لفلسفة القيم باعتبارها تتجاوز وتتمايز عن الدراسة التقليدية للأخلاق، كما يظهر لنا انتماءها تبنيها للتيار المثالى الروحانى الذى ساد الفلسفة الفرنسية المعاصرة. وهو التيار الذى نبصره حاضراً حضوراً مباشراً فى أعمالها ذات التوجه الفرنسى، والذى يميزها عن بقية الباحثين الذين اهتموا بهذا المجال من ذوى الثقافة الإنجليزية.

وهى تتناول فى عملها الأخير أهم النظريات المعاصرة فى فلسفة القيم لدى أبرز الاتجاهات التى تشغل عالم الفلسفة اليوم مثل : فلسفة الحياة (نيتشه)، والنظرية البراجماتية، والفلسفة الروحانية المعاصرة (لافيل) و (جوبلو) أو الفينومينولوجيا (ماكس شيلر) كما تعرض لنظريات القيمة فى المجالات : الاقتصادية، الأخلاقية، الروحية (الدينية) والجمالية.

وتبين الهدف من عملها فى المقدمة التى تسعى إلى بيان معنى ومجالات القيمة، وتميز القيمة بمعناها فى الاقتصاد عن القيمة الإنسانية، التى تمثل المثل الأعلى الذى لا يتحقق إلا بالقدرة على العمل، والعطاء، ونقاء النفس، والإرادة الحرة (المعنى المثالى للقيمة) الذى يقف على النقيض من المعنى الاقتصادى (٦٥)

(٦٤) للدكتورة نازلى إسماعيل اهتمام عميق بدراسة القيم فى الفلسفة المعاصرة كما يتضح من مؤلفاتها: 1956 L'Acte dans la philosophie de Louis Lavelle دكتوراه الدولة من السربون

1956 La dialectique بالإضافة إلى ترجمتها كتاب كانط "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة" ١٩٦٨، وكتاب هوسرل "تأملات ديكارتيّة" ١٩٧٠، وكتبها فى القيم: "الإنسان والقيم" ١٩٨٠، فلسفة القيم ١٩٨٣، "نظريات فى فلسفة القيم" ١٩٩١.

(٦٥) د. نازلى إسماعيل : نظريات فى فلسفة القيم، القاهرة، ١٩٩١، ص ٤

وتحدد المجالات المتعددة التى تشكل النظرية العامة فى القيمة وهى: الاقتصاد السياسى، والأخلاق والفن، والدين فالقيم الأخلاقية، والاقتصادية، والفنية، والدينية لها تشكل عالماً خاصاً للقيم حيث يتكامل بعضها على بعض اعتماداً على (لافيل) فى كتابه "مبحث القيم" (٦٦).

وهذا يقتضى منها تناول النظريات المختلفة للقيم عند أبرز أعلام فلسفة القيمة خاصة نظرية نيتشه، والنظرية البرجماتية باعتبارهما مقدمات لفلسفة القيم المعاصرة خاصة لدى كل من لوسين ولافيل، "إن فلسفة نيتشه دعت إلى تحطيم وهدم القيم القديمة" ونادت البرجماتية بضرورة تقدير النجاح العملى فى الحياة، هذا فى الوقت الذى بدأت فيه نيران الحرب العالمية الأولى تشتعل وتتفجر أزمة الضمير الغربى، هنا ظهرت فلسفة القيم لتحاول أن تجيب عن أهم سؤال أخذ يتردد بين هذه الشعوب وهى، ما قيمة الحياة الإنسانية؟ وما معنى الحياة؟ وما هى غاية الوجود الإنسانى؟ (٦٧).

ونتقلنا إلى قلب نظرية القيم المعاصرة حين نتناول تحت عنوان "عالم القيم واحد"، حيث نعرض نظرية لويس لافيل اعتماداً على تحليل كتابه "مبحث القيم". وتؤكد على ضرورة عدم فصل القيم الاقتصادية عن القيم الروحية، لأنها وسيلة لتحقيق الغاية الأخلاقية والروحية، وتميز بين نظريتين مختلفتين عن طبيعة القيم. النظرية الأولى تفترض أن للقيم الاقتصادية نوعية خاصة، وطبيعة خاصة تجعلها تختلف عن سائر القيم الأخرى. والنظرية الثانية وهى نظرية لافيل التى تؤكد على أن القيم كلها يجب أن تكون من نوعية واحدة، وأن القيم الاقتصادية لها طبيعة القيم الإنسانية الأخرى، ولا تختلف عنها إلا من حيث إنها وسائل لتحقيق القيم الأخلاقية والروحية (٦٨).

(٦٦) يظهر توجه الدكتور نازلى إلى دراسة القيم من خلال فهمها لما يسمى النظرية العامة للقيمة، أو القيمة المتكاملة التى توحد بين المجالات المختلفة للقيم فى إطار واحد كما نجد لدى فلاسفة القيمة المعاصرة.

(٦٧) د. نازلى إسماعيل : المصدر السابق ص ٥٩.

(٦٨) المرجع نفسه، ص ٦٤.

وتقدم لنا نظرية واحد من أهم فلاسفة القيمة الفرنسية وهو جوبلو^(٦٩) الذى يفرق بين أحكام الوجود وأحكام القيمة فى كتابه "منطق أحكام القيمة" والذى يصف فيه أحكام القيمة على النحو التالى:

أحكام تتعلق بالغايات والأهداف، أحكام تتعلق بالوسائل التى تحقق هذه الغايات، وموضوع علم القيم أو الأكسيولوجيا هو التمييز بين الغايات النهائية أو القيم فى ذاتها، والغايات الثانية التى تستمد قيمتها من الغايات الأولى.

ومن هنا تعرض لنا أولاً للخبر والكمال (القيمة فى ذاتها) من خلال دراسة تحليلية لهذين التصورين عند جوبلو، ثم مراتب الوجود ودرجات الكمال، ثم الوسائل والغايات حتى يمكن أن تصدر أحكاماً على القيمة.

ومن لافيل وجويلو إلى ماكس شيلر^(٧٠). الذى يعد أهم من درس القيم دراسة فينومينولوجية، وبعد أن تتناول مؤلفاته فى مراحل تفلسفه المختلفة، تحلل فلسفته من منظور الحب، والمشاركة الوجدانية، ثم تحلل لنا القيم العاطفية. اعتماداً على لافيل الذى يرى أننا يجب أن نبحث فى العاطفة عن أصل الوعى الإنسانى، فالعاطفة مرآة للقيمة لأنها تعكس فى ذاتنا جميع الفروق الممكنة بين القيم، فمن الواضح أن ارتباط القيم بالانفعال معناه أن الأنا لا تسعى إلى تحقيق القيم المجردة، ولا معنى للقيمة دون مشاركة الإنسان وانفعاله تجاهها، فالفيلسوف الفرنسى لافيل يعطى للانفعال قيمة إيجابية.

تختلف إذن دراسات الدكتورة نازلى إسماعيل من جهة عن اتجاه الدكتور توفيق الطويل المثالى المعتدل الذى يجعل من القيم امتداداً لدراسة الأخلاق، فالدراسة الوحيدة التى خصصها للقيم دارت حول "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" والذى اعتمد فيها على التقليد الأرسطى الكانطى^(٧١). كما تختلف عن اتجاه

(٦٩) راجع د. نازلى إسماعيل ص ٧٧-١٠١.

(٧٠) د. نازلى إسماعيل : الفلسفة المعاصرة، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٨٩-١٣ وانظر أيضاً الدكتور زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ص ٣٩٢-٤١٦.

(٧١) يقدم لنا أستاذنا الدكتور توفيق الطويل اجتهاده فى مجال الأخلاق باسم "المثالية المعدلة" متابعاً فيها الأخلاق المثالية عند كانط وإن كان الأساس الذى له السيادة هو أخلاق الاعتدال

الوضعية المنطقية لدى زكي نجيب محمود الذي درس ابستمولوجيا القيم أو ما يعرف بالميتا اثيكاً في "موقف من الميتافيزيقا" .. وغيرهما بينما كان جهد نازلي إسماعيل متجهاً إلى دراسة القيمة في ذاتها؛ طبيعتها، ومجالها، وتعريفها، والعلاقة بين القيم المختلفة، ثم النظريات المعاصرة في القيم مما يجعلنا نرى في عملها جهد علمي أكاديمي يسعى لتدشين دراسة القيم بشكل مستقل عن علم الأخلاق.

سادساً : قنصوة وقيم الفاعلية الإنسانية :

ويسير في هذا الاتجاه الدكتور صلاح قنصوة في دراسته "نظرية القيم في الفكر المعاصر" الذي يهدي عمله " إلى أستاذي الجليل الدكتور توفيق الطويل أول من شق الطريق في اللغة العربية أمام السالكين في درب "نظرية القيمة"^(٧٢).

وهو ينطلق من الجهود العربية السابقة عليه، يشير إليها ففي إشارته لنشأة البحث في القيم والاجتهادات المختلفة المؤيدة لقيام فلسفة القيم أو المعارضة لها يتناول آراء د. زكي نجيب محمود تحت عنوان القيمة بين الإقرار والإنكار، وفي إطار تقديمه لتصنيفات مذاهب القيمة يحلل آراء عبدالرحمن بدوي في إطار المذاهب الوجودية، وتوفيق الطويل في إطار المذاهب المثالية. ويضيف إلى ذلك تصور يتعلق بالنظر إلى القيم المختلفة الفنية والأخلاقية والدينية والعملية انطلاقاً من الفاعلية الإنسانية.

والعمل الذي يقدمه^(٧٣) لا يقنع بعرض مختلف وجهات النظر إلا ريثما يكشف عن الطابع الإشكالي للقيمة، لكي يمضي بعدئذ إلى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة، من منظور إنساني شامل، يستوعب كافة الجوانب، ويرتفع بها،

عند أرسطو كما لاحظ بحق الدكتور فيصل بدير عون في دراسته أخلاق البصيرة العقلية عند توفيق الطويل، ونحن نتفق معه في ذلك.
(٧٢) د. صلاح قنصوة : نظريات القيم في الفكر المعاصر ، دار التنوير، بيروت ط، ١٩٨٤، الإهداء.

(٧٣) يقدم لنا نديم علاء الدين عرضاً وافياً لنظرية القيم في الفكر المعاصر وهو تحليلاً لكتاب صلاح قنصوة وعرضاً لمحتوياته في شكل دراسة عامة عن القيم مجلة "الباحث" اللبنانية، ص ١٢٠-١٣١.

ويتجاوزها إلى تصور مركب، ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنسانى، أو خصيصة من خصائص أخرى، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان، ويسعى العمل فى نهاية الأمر أن يؤكد هذا التصور عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم^(٧٤).

ويعرض للتطور الحديث لتصور القيمة الذى انطلق من كانط، ويتابع جهود الكانطية الجديدة فى هذا المجال فى تناوله لميلاد نظرية القيمة، ومثل توفيق الطويل يناقش موقف الوضعية المنطقية فى الفصل الذى عقده "للقيمة بين الإنكار والإقرار".

ويعالج مكانة القيمة من المذهب الفلسفى، حتى يتسنى له تقديم مناقشة فلسفية عميقة لمسائل القيمة ومباحثها و"القيم طابعها الإشكالى البارز" فهى ذات دلالات مختلفة تتعدد بقدر ما تتعدد المجالات التى تطلق عليها، فعلى الرغم من أنها نظرية حديثة فى الفلسفة، إلا أنها مفهوم له ماصدقاته الهائلة وعلى ذلك يناقش مسائل تتصل اتصالاً عميقاً بالقيمة مثل: القيمة "والنيغية" أو الإلزام، القيمة والتقويم، والقيمة وأحكام القيمة، طبيعة القيمة، أنماط القيمة حتى يتسنى له فى الفصل الثانى مناقشة مواقف القيمة.

وبعد تمهيد فى تصنيف مواقف القيمة يعرض لهذه المواقف: الطبيعة، والمثالية، والبرجماتية، والوجودية وعلى العكس من أستاذه يختلف مع جود، وماكنزى وبريه فى نظرتهم لتصنيف القيمة التى يرجعونها إلى اتجاهين فقط أو ثلاثة: مثالى وتجريبى^(٧٥) مقابل من يرجعون تصنيف القيم إلى عدد كبير من الاتجاهات. وهناك فريق ثالث يتوسط هؤلاء مثل فرانكنا Frankena الذى يقسم مواقف القيمة إلى النظريات الانفعالية الحديثة، ونظريات الحدسيين، واللاطبيين، ونظريات الأخلاق الميتافيزيقية والطبيعية. ويبادر قنصوة إلى مسلمة الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة إنما يتحدث عن الإنسان بماله من فاعلية تسعى إلى غاية

(٧٤) المرجع السابق ص ٨.

(٧٥) راجع صفحات ٥٥، ٥٦، ٥٧، من المرجع السابق، وقارن ذلك بموقف الطويل الذى يشايع هؤلاء فى كثير من آرائهم فى فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها.

مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الغاية. فهو لا يقر روييه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعي لأنهما معا يفترضان وجود إنسان فاعل، فيطلق عليها معا "المواقف الطبيعية" باعتبارهما وسائر المواقف تفترض قيام فاعل إنسانى يلتزم بالقيم. على أنه تنطوى تحت المواقف الطبيعية: النظريات البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية^(٧٦) أما النظريات الواقعية القائلة بالوجود العينى للقيم فيضعها تحت عنوان "المواقف المثالية، ويندرج تحتها المثالية الموضوعية، والمثالية الذاتية، والاتجاهات الفينومينولوجية، ويضم إليها نظريات القيمة بوصفها مشاركة فاعل عند لافيل ولوسن، ويقرر للبرجماتية فئة خاصة تنطوى تحتها النزعة الإنسانية عند الفيلسوف الإنجليزي شيلر، ووسيلية جون ديوى. أما الوجودية فيعرض فيها لكل من نيتشه وسارتر.

ويلتزم ذلك التصنيف الرباعى المفترض لنظريات القيمة الطبيعية، والمثالية، والبرجماتية، والوجودية بعرض المواقف الصريحة من القيمة بوصفها مبحثا حديثا من مباحث الفلسفة.

ويجتهد فى تقديم وجهة نظر يعرضها فى الفصل الثالث على أنها تمهيد أو اقتراح، أو بداية تحت اسم "نحو" نظرة شاملة للقيمة، فهو يتقدم إلينا بدعوة للحوار حول قضية ليس فى وسعنا أن نقلت من مواجهتها سواء فى الفكر أم السلوك^(٧٧) فبعد نقد المواقف السابقة بالكشف عن جوانب القصور فيها والتي تتجلى لدى المواقف الطبيعية فى ردها للقيمة إلى نشاط طبيعى يخضع لحتمية صارمة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتي تبدى لدى المواقف المثالية فى رد القيمة إلى وجود موضوعى مستقل عن الإنسان، والتي تبرز لدى البرجماتية فى رد القيمة إلى مجرد وسيلة، والتي تظهر لدى المواقف الوجودية فى رد القيمة إلى الحرية الذاتية المطلقة والتي تخلفها خلقا متجددا كل لحظة.

(٧٦) راجع تناوله لهذه المواقف صفحات ٦٥-١٠٣.

(٧٧) قنصوة : المرجع السابق ، ص ٨.

ويوجه نقده للماركسية أحد المواقف الطبيعية حيث يرى أن الماركسية ترتد إلى ضرب من النزعة المثالية، وذلك عندما تضيف على الطبقة العاملة كل صفات الكمال، وذلك لأن الطبقة العاملة هي التي تحمل تبعه نقل المجتمع إلى المرحلة التالية، هي التي تحقق المثالية. فهذا حلم لا يختلف عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة إلا من حيث المادة التي تبنى مدنها الفاضلة.

وليس فى وسع المواقف المثالية كما يرى أن تفسر التغير الذى يلحق بالقيم الإنسانية، فهي تقف بالإنسان والعالم عند حدود لا يقدر واحدا منهما على اجتيازها فالقيم هي بعينها منذ وجد الإنسان، وموقفه منها هو بعينه منذ لقيتها، وحسب الإنسان أن يعرفها لكي يلتزم بها. وهذا الموقف المثالى من القيم موقف يخلق دون الإنسان آفاقاً فى قدرته أن يرتادها ما دام يجد نفسه رهين عالم تكتنفه الماهيات الثابتة، وزعتها بالعدل والقسطاس عناية إلهية أو عقل كلى أو روح مطلقة، وهكذا لا يستطيع الإنسان شيئاً سوى ما تمليه عليه ماهيته، وما تجذبه ماهيات الأشياء. كما أن الإنسان لديها عاقل رشيد، والأشياء معقولة مصفوفة تحمل قيمها كما تحمل عناوينها، وهذا من وجهة نظر قنصوة يقلل من شأن فاعلية الإنسان فى اكتشافه للقيم والتزامه لها، وتغييرها والتمرد عليها، بل وخلقها أحياناً، لأن الإنسان فى اكتشافه للقيم والتزامه لها، وتغييرها والتمرد عليها، بل وخلقها أحياناً، لأن الإنسان لم يمتلك فاعلياته دفعة واحدة بل يضيف إليها دوماً، وكذلك قيمه بينما تضع المثالية القيم خارج الزمان، فهي لم تتغير، ليس لها ماض ولا مستقبل^(٧٨) وهو نقد فى الحقيقة يوجه إلى أساتذنا الذى يتمسك بالمثالية المعدلة ويتبنى موقف أصحاب النظرية الموضوعية فى القيمة، بل وليس فى مقدور البراجماتية أن تقدم لنا فمهماً يستوعب القيم جميعاً، لأنها هي نفسها قد اجتزأت منذ البداية بجانب من القيمة وأقامت فلسفتها بأسرها على موقف خاص هو إثارة العمل على النظر، أى أنها بدأت بموقف مسبق من القيم أرسلت القول فيه بغير استقراء، ولم تبدأ بتحليل للفاعلية الإنسانية. وهو يشير إلى قصور منهجهم فى تحليل القيمة لأنهم يحللون

(٧٨) صلاح قنصوة، المصدر السابق ص ١٩٢.

القيم جميعاً وهم قابعون داخل قيمة بعينها، ومن ثم فلا يمكن أن نأمن لتحليلهم لسائر القيم، وقد كان من الأسلم منهجياً أن يبدأ المذهب شاملاً بنظرته كافة صور القيم ليقف إثاره فى نهاية الأمر على قيمة دون أخرى وليس العكس^(٧٩).

ينتقد قنصوة الاتجاهات السابقة، ويقدم لنا نظره الخاصة التى أطلق عليها الفاعلية الإنسانية بحيث نستطيع أن نقول إن جهده يمكن أن يعلم امتداداً حقيقياً لجهود الدكتور الطويل ينطلق منه ويتميز عنه، لا يكتفى بالتأريخ، بل يسعى ليقدم لنا محاولة فلسفية، يطور دراسة القيم العليا فى الأخلاق إلى نظرية القيم فى الفكر المعاصر.

سابعاً : عادل العوا والقيم الوجدانية الشخصية :

نشير فى هذه الفقرة والفقرات التالية إلى مواقف بعض الأساتذة العرب الباحثين فى مجال القيم مثل عادل العوا، فى سوريا، والربيع ميمون فى الجزائر، وعلى زيعور فى لبنان، يهتم الأول بما يطلق عليه الاتجاه الوجدانى، وقد سبق لنا تناول وجهة نظره فى دراستنا "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر"^(٨٠) تحت عنوان الاتجاهات الأخلاقية الوجدانية، وهو من أهم الأساتذة العرب دراسة، وبحثاً، وترجمة وتأليفاً فى مجال القيم مثل : "الأخلاق" ١٩٧٥، "أسس الأخلاق الاقتصادية" ١٩٨١، "دراسات أخلاقية" ١٩٨٢، "العمدة فى فلسفة القيم" ١٩٨٦ "بحوث أخلاقية" ١٩٨٨، "الفلسفة الأخلاقية" وكلاهما عام ١٩٨٨، "الأخلاق والحضارة"، "أخلاق التهمك" ١٩٨٩، "مذاهب السعادة" ١٩٩١، وترجم عدة كتب مثل: "عالم القيم" لريمون رويه ١٩٦٩، "السعادة والحضارة" ١٩٧٣، "القيمة والحضارة" ١٩٧٥، "الأخلاق والحياة الاقتصادية" ١٩٨٠، "القيمة" ١٩٨٣، "الانتحار والأخلاق" ١٩٨٧، "الأخلاق والسياسة" ١٩٨٨ بالإضافة إلى عدة دراسات فى نفس المجال كتبها فى الموسوعة الفلسفية العربية، وإذا كان الغالب على الدكتور العوا دراسة الأخلاق كما يتضح من عناوين أبحاثه إلا أننا نراه يترجم عدداً كبيراً من الدراسات حول القيمة،

(٧٩) المرجع السابق ص ١٩٤.

(٨٠) د. أحمد عبدالحليم عطية: الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ ص ٨١-٨٥.

ويعتبر كتابه العمدة فى فلسفة القيم الكتاب الأساسى الذى نعتمد عليه فى بيان موقفه من القيم.

فبعد التمهيد الذى يتناول فيه: القيمة فى واقع الممارسة، والقيمة فى التعبير، (يقصد التعبير فى اللغة العربية) والقيمة فى التأمل، حيث يعرض لاشتقاقات اللفظ فى القرآن، وفى لسان العرب، وكليات أبى البقاء، وأهمية مشكلة القيمة اعتماداً على لويس لافيل^(٨١) يعرض فى الفصل الأول لنشأة فلسفة القيم فى العصر القديم، والوسيط والحديث، وهو فى هذا أيضاً يعتمد على لافيل^(٨٢).

ويخصص الفصل الثانى لممثلى فلسفة القيم: شوبنهاور ونييتشه، وبرنتانو، ومينونيج، وفون ارنفلس، وهوسرل، وماكس شيلر، وهارتمان، وبيرس، ووليم جيمس وديوى وبيرى، وسانتيانا، وكونت، ودوركاييم، وبوجلز، ولالاند، ودوبرل، وسارتر، ولافيل، ولوسين، وبولان، وهو من أطول فصول الكتاب يعرض فيه لأعلام المدرسة الألمانية والاتجاه البراجماتى، وعلماء الاجتماع، وفلاسفة القيمة المعاصرين وهو يعتمد على أصحاب الاتجاه الروحانى لافيل، ولوسين مثله فى ذلك مثل وإن كان يعتمد فى عمله هذا على بحثه القيمة الأخلاقية وترجمته لكتاب فلسفة القيم لريمون رويه ويثير فى الفصل الثالث إشكال التسمية "علم قيم" أو "فلسفة القيم" حيث يعرض لدلالات القيمة، وأحكام القيمة والواجب القيمى، اعتماداً على لافيل مؤكداً على أن فلسفة القيم المعاصرة هى انطولوجيا جديدة وميتافيزيقا معاصرة^(٨٣).

ويخصص الفصل الرابع للنشاط القيمى عارضاً للفاعلية القيمية، والخامس لخصائص القيمة فيعرض لمشكلات القيمة، القيمة والوجود، القيمة والتعالى، القيمة والمطلق، القيمة والسوى، القيمة والتركيب، القيمة والتكامل، قضية القيمة، أما الفصل السادس "القيمة والقيم" فيعرض لتجربة القيمة وتصنيف القيمة، ويعرض

(٨١) د. عادل الحوا: العمدة فى فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق ١٩٨٩ ص ٤٢-٤٣-٤٤.

(٨٢) المصدر السابق ص ٦٣، ٦٤، ٧٤، ١١١، ١١٤، ١١٦، ١٢٩، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٥، ١٥٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٠، ٢٣١، ٢٤٦.

(٨٣) المرجع السابق ص ٣٤٠-٣٠٧.

للقيم الاجتماعية، والاقتصادية، والأخلاقية فى الفصل السابع تحت عنوان قيم أساسية، ثم يتناول فى الفصل الثامن مبحث القيم عبر النهج الدينى لدى: الغزالي والماوردي، والنهج الفلسفى خاصة فى النظرية النقدية، ونظرية الإرادة والفلسفة الوجودية، ثم النهج العلمى فى النظرية الاجتماعية والنظرية الاستمولوجية، ويختتم عمله بالمبحث فى الوعى القيمى، وباستعراض العمل يتضح حجم تأثير لافيل سواء فيما خصصه له من فقرات مثل حديثه عنه ضمن ممثلوا القيم (الفصل الثانى) أم تصنيف القيم (الفصل السادس) أو على امتداد صفحات العمل.

ويتضح تأثير العوا أيضاً فى توجيه طلابه لدراسة فلسفة القيم كما يتضح لدى الباحث الجزائرى الدكتور الربيع ميمون فى كتابه "نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية" حيث يرى أن فلسفة القيم هى فلسفة العصر فهى لم تظهر كفلسفة مستقلة لها منهج، ومشاكل وفلاسفة إلا فى بداية هذا القرن أو قبله بقليل.. إنها فلسفة مستقلة عن كل فلسفة غيرها، وهى فلسفة شاملة تهتم الإنسان أيا كان وإينما كان فهى تهتم بالقضايا الأساسية التى ما زال يطرحها على نفسه ويحاول الإجابة عنها^(٨٤).

ويعرض لموضوع القيم بين النسبية والإطلاقية فى أربعة أبواب، يخصص الأول منها "التعريف بالقيمة" وبيان صلتها بالوجود، وبيان أنواعها الأساسية: الحق الخير، الجمال، والحب، حيث أوضح أن القيمة أيا كانت الزاوية التى تنظر إليها من خلالها هى وجوب يسبق الوجود الواقعى ليخرجه إلى الفعل، ويتناول فى الباب الثانى نشأة نظرية القيمة موضعاً الظروف التى ظهرت فيها فلسفة القيم فى بداية هذا القرن، موضعاً دور العلم فى ذلك؛ وفى الفقرة التى خصصها للبرجوسونية والعلم تناول فلسفة كل من كانط ونيشيه حيث كانت فلسفة كل منهما تمهيداً لظهور فلسفة القيم بمعناها المحدد فى عصرنا.

وخصص الباب الثالث بفصوله المختلفة للقيم بين النسبية والمطلقية موضعاً معانى نسبية القيمة ومطلقيتها، صفات القيمة، العلاقة بين القيمة والحرية - عارضاً

(٨٤) د. الربيع ميمون : نظرية القيمة فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠، ص ١٦.

للسوفسطائية كنموذج لفلسفات النسبية والأفلاطونية كنموذج للفلسفات المطلقية^(٨٥) والفصل الثانى نظريات نسبية القيم خاصة لدى فرويد، وسارتر، وماركس، ودوركهايم، ونظريات مطلقية القيم فى الفصل الثالث خاصة: ماكس شيلر، وهارتمان، رينيه لوسين ولويس لافيل، حتى ينقلنا إلى الباب الرابع حيث يعرض لطريقة دراسة فلسفة القيم رافضاً القول بنسبيتها ومطلقيتها منادياً بمطلقيتها النسبية، وذلك فى أقسام خمسة تناول فيها: وجود الإنسان، الإنسان والقيمة، نقد النظريات النسبية، والمطلقية، القيم مطلقة نسبية، ثم موضعاً مكانة فلسفة القيم، ويلاحظ ليس فقط اعتماد الباحث الجزائرى على أعمال الأستاذ السورى بل أيضاً على مصادره الفرنسية لوسين ولافيل. كما يلاحظ تكرار وتشابه نفس المحاور المثارة ونفس الموضوعات فى دراسة الأستاذ المصرى الدكتور صلاح رسلان تقريباً بنفس العناوين فى كتابه "القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية الصادر عام ١٩٨٩.

ثامناً : على زيعور : القيم والحكمة العملية للذات العربية :

ونأتى لأعمال الدكتور على زيعور الذى اهتم بالتحليل النفسى والأناسى للذات العربية فى عدد من أعماله وهى تحتاج إلى دراسة خاصة موسعة والاتجاه العام لدى زيعور هو محاولة تطبيق قواعد "القيم" كما ظهرت لدى كل من: لوسين، بولان، لافيل من أقطاب المدرسة الفرنسية ذات الميول الكاثوليكية على الفكر الإسلامى، ويذكر لنا نديم علاء الدين تصور زيعور للقيم كما يظهر فى محاضراته فى القيميات العامة بالجامعة اللبنانية فى أربعة أقسام الأول : نشأة فلسفة القيم.

(أ) التفكير القيمى الضمنى فى العصر القديم والوسيط والحديث.

(ب) نشأة فلسفة القيم فى العصر الحالى لدى نيتشه والبراجماتية.

(٨٥) انظر الربيع ميمون نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية ١٩٨٠ ص ١٣٠-١٣٨، وقارن صلاح رسلان الذى تناول الموضوع تحت عنوان القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية خاصة الفلسفة السوفسطائية نموذجاً للفلسفات الذاتية ص ٤٤-٥٦ وأفلاطون نموذجاً لفلسفات الموضوع ٥٦-٦٨ وراجع أيضاً ما كتبه ميمون عند الكانطية وفلسفة نيتشه ص ٨٢-١٠١ ورسلان كانط نموذجاً لفلسفات الموضوعية، نيتشه نموذجاً لفلسفات الذاتية ص ٧٣-١٢٤!!

ويتناول فى القسم الثانى المذاهب الأساسية فى فلسفة القيم سواء النظريات الطبيعية (لدى أصحاب مذهب اللذة والمنفعة والتحليل النفسى والمادية الجدلية) أم نظريات الفاعل الأخلاقى لدى شوبنهاور ونييتشه ودوركايم، ونظريات الفاعل الروحى (كانط وبرونشفيج ووبرال والوجودية) والنظريات الحديثة: الفينومينولوجية لدى شيلروهارتمان، ولوسين، ولافيل ويقدم فى القسم الثالث: التحليل العلمى للقيم خاصة لدى لالو، وروبيه، وأهم مشكلات القيم هى موضوع القسم الرابع مثل: أحكام القيمة وأحكام الوجود، معايير الفعل، القيمة الأخلاقية، القيمة الجمالية، القيمة والحرية، القيم الاجتماعية والنظرة المستقبلية.^(٨٦)

وسوف نتوقف هنا عندما خصصه منها لدراسة "الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية" وهى دراسة بطبيعة الحال تتناول الفلسفة فى ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية التى أصدرها عام ١٩٨٨.

يرى زيعور أن الحكمة العملية تشكل البعد الاجتماعى الأغنى فى الذات العربية فقد عملت تلك الحكمة على تنظيم الاندماج الثقافى الاجتماعى وفق المعايير المثالية، وإخضاع الفعل للخير والرغبة للقيمة، وهى تشمل وفق تصوره مدى شديد الاتساع: السلوك، المؤسسات والنظم، علاقات الفرد والعائلة والحلقات الاجتماعية والدولة، إنه هنا مثل هيجل يتناول الأخلاق بمعناها الاجتماعى، أو الحياة الأخلاقية، وهو مجال يتسم بالمثالية والروحانية لذا فإن التعمير للوعى الأخلاقى أى الإغناء المستمر للمثل والقيم، هو المميز لتلك الحكمة التى يطلق عليها حسب رؤيته "الأنا الأعلى الجماعى" وهو مقام احتوى فى بنيته الكبرى: المثل الجماعية والقيم والمعايير للفعل. وهو يؤكد على ارتباط هذا المجال بمشروعه فى الدراسة النفسية الاجتماعية والتحليل النفسى الأناسى للذات العربية فيها تناول للينبغيات ولأنساق القيم وسلم المعايير وشتى مكونات الأنا الأعلى، أى أن تحليل زيعور هنا اتجه إلى الوعى وإلى العقل وإلى الأنا الاجتماعى وفى إطار مشروعه يرى "إن

(٨٦) نديم علاء الدين: المصدر السابق ص ١٢١-١٢٢.

في نسق القيم أي في القيميات (ميدان أو مبحث القيم)، في شكله الأصلي الأولى في التجربة الثانية ثم في جدلية الراهن اليوم مع المستقبل، خلافاً يستدعي الدراسة وبفرض إعادة النظر والتدبر^(٨٧) إن الحكمة العملية أعطت وحدة وديمومة وانسجاماً للذات العربية، لقد لونت تلك الحكمة بطابعها طرائق النظر والمعيار والتدبير وقادت الفعل والعلائق والقيم، وهي عنده تمثل أحد الخصائص الركيزة في مقومات الشخصية العربية^(٨٨).

بحث زيعور في القيم هنا هو بحث فلسفي نفسي اجتماعي للذات العربية، أي القيم في الفلسفة الإسلامية؛ الذي يفضل تسميتها الفلسفة العربية الإسلامية. إن تدبر هذه الفلسفة كما يخبرنا، هو قراءة نقدية استيعابية لما هو عملي في تلك الفلسفة ذات التأثير العميق في فكرنا عبر التاريخ، وتلك القراءة التاريخية للجانب العملي هي تعقب للقطاع الاجتماعي والسياسي والأخلاقي الذي يرتبط بالركيزة النظرية ويقوم على توجيهات ميتافيزيقية لذا فإن الاهتمام بالإنسان بجذوره الاجتماعية هو الأساس في عمله الحالي^(٨٩).

ينقسم عمل زيعور إلى ثلاثة أبواب تدور على التوالي حول : التجربة العربية المنوالية في صياغة الحكمة (الباب الأول) في فصلين : الأول مرحلة التكوين والإنعتاق، والثاني ميادين الحكمة العملية وقطاعات العقل العملي. ويعرض لنا في الباب الثاني بفصوله الثلاثة "قطاعات الحكمة العملية أو العقل العملي موضعاً أن إصلاح النفس هدف الحكمة الأكبر منتقلاً إلى الحكمة في الميدان العائلي ثم علم النظم السياسية مستقلاً عن الدين والسياسة الشرعية، متابعاً تقسيم أرسطو للحكمة العملية فهو يعرض في القسم الأول من الفصل الأول: سياسة النفس والأخلاق الشرعية وعلم الأخلاق المحض، ويقدم في القسم الثاني الغزالي

(٨٧) د. علي زيعور : الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨، ص ٩-١٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٨٩) الموضع السابق.

عينة ممثلة بارعة لذلك. ويتناول فى الفصل الثانى بأقسامه الأربعة الحكمة فى الميدان العائلى: السياسة الحكمية للنفس، الحكمة فى ميدان الكسب والإنفاق، السياسة الحكمية للمرأة والنظرة المنظمة للعلاقات الزوجية، والينبغيات الحكمية تجاه الرقيق.

ويعرض فى الفصل الثالث (بقسيمه) علم النظم السياسية المستقل عن الدين والسياسة الشرعية فى القسم الأول: علم السياسة المحض أو الفلسفى، والثانى قطاعاته وممثلوه من الفلاسفة.

ينقلنا هذا الباب الثالث "العقل العملى عند أهل البرهان" أطول أبواب الكتاب (حوالى ثلثيه) الذى يتناول فيه اثنى عشر فصلاً جهود الفلاسفة العرب وإسهاماتهم فى ميدان الحكمة العملية التى تدور على التوالى حول الموضوعات التالية:

الحكمة العملية أو الخير فى الفعل عند الكندى، الحكمتان الخاصة والذاتية عند إخوان الصفا، والحكمة عند الفارابى، الحكمة العملية عند ابن سينا، الخير فى العقل والعلائق والإنسان عند مسكويه، خطاب التوحيدى فى الحكمة، ابن أبى الربيع، الخطاب الاجتماعى والمتعدد عن ابن باجة، ابن طفيل والبحث فى قضية الخير عند ابن رشد، نصير الدين الطوسى محافظة العقل العملى على المتشابه والموحد.

ويلاحظ على عمل زيعور تناوله للقيم فى إطار الأخلاق التقليدية، أو بعبارة أخرى تحويله دراسة الحكمة العملية إلى بحث فى القيم ليس بمعناها الفردى المتعارف عليه، مسألة الضمير الأخلاقى كما لدى كانط ولكن بمعناها الاجتماعى الذى يتمثل فى الفرد من خلال علاقاته بغيره، وبالنظم والمؤسسات المختلفة، وذلك فى إطار عمل أوسع هو تحليل الذات العربية انطلاقاً من تحليل وتأويل النصوص التراثية لتفسير الذات العربية الواقعية فاصلاً بين الخطاب الفلسفى البرهانى، والخطاب الدينى الوعظى.

على العكس مما سبق فإن هناك دراسات عديدة تناولت القيم بردها إلى دين متجاهلة الفرق بين القيم والفضائل الأخلاقية من جانب والدراسة العملية للقيم من جانب آخر، ونود أن نشير إلى هذه الدراسات إشارة سريعة لبيان إلى أى مدى تنتمي إلى مجال الأكسيولوجي وهل أضافت إلى جهود الأستاذ الراحل أو تخلفت عنه؟

تاسعاً : دراسات القيم تراجع أم تقدم؟

تتناول في هذه الفقرة عدة دراسات تجمعها سمات مشتركة يمكن أن نطلق عليها دراسات في القيم، بمعنى بحث في المبادئ والغايات والمثل العليا التي يعتنقها الإنسان بالمعنى الأخلاقي، وليست بحثاً في الأكسيولوجي أو علم القيم، بمعنى النظرية العامة للقيم، وهي ترد القيم إلى الدين وإلى القرآن بالتحديد. وهذه الدراسات هي: فلسفة القيم للدكتورة فورية حسين أستاذة الفلسفة الإسلامية بكلية البنات، والقيم الإسلامية بين الذاتية والموضوعية ١٩٩٠ للدكتور صلاح رسلان، والذي نشر من قبل بعنوان "القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية" ١٩٨٩ دون تغيير أى شيء في المحتويات والقيم الأخلاقية دراسة نقدية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر" للدكتورة سامية عبدالرحمن المدرس بكلية البنات وتلميذة الدكتورة فورية والذي كان كتابها مرآة صادقة لكتاب أستاذتها في الأفكار وكثيراً من العناوين. ويجمع هذه الأعمال عدة سمات أهمها وأولها تأكيداً على أن علم القيم نشأ في الفلسفة الأوربية المعاصرة في القرن التاسع عشر ومع ذلك يرجعون نشأة هذا العلم إلى الإسلام.

تري فورية حسين أنه لكي يكتمل مفهوم القيمة يجب ألا نحصر أنفسنا داخل مجال الفلسفة وحسب، وإنما علينا أن نطرق مجال الدين حيث للقيمة قدرها الكبير، ليس فقط بالنسبة للدور الذي تلعبه في حياة الأفراد، ولكن أيضاً بالنسبة لبيان أبعاد

مفهومها في تفاصيله، وهو ما تقع عليه خاصة في الإسلام^(٩٠) وتضيف إلى ذلك مؤسسة لهذا الاتجاه الذي يمكن أن نطلق عليه أسلمة علوم القيمة وهو اتجاه ديني أكثر من كونه علمي أو فلسفي "يجب أن نثبت هنا أن المفكرين المسلمين... قد أسسوا علوماً في مجال القيمة منذ وقت مبكر أي عقب ظهور الإسلام فسبقوا أهل الغرب بقرون وقرون في مجال علوم القيمة.. إذ إن هؤلاء لم يلتفتوا إلى "القيمة" إلا في غضون القرن الماضي (التاسع عشر) ولا يستبعد أن يكون قد استيقظوا على ما سبق وقدمه علماء المسلمين في هذا المجال كما سبق وانطلقوا في علوم الطبيعة وغيرها اعتماداً على وقفه علماء المسلمين منه"^(٩١).

وقد حرصت على تتبع مفهوم القيمة خلال العصور القديمة في الشرق والغرب، ولدى اليونان وفي العصر الوسيط ثم العصر الحديث تماماً كما تفعل كتب الأخلاق التقليدية دون تمييز بين القيم والمبادئ الإنسانية العليا التي تدرج في إطار الأخلاق والفضائل وبين علم القيمة بمعناه المحدد كما ظهر في القرن التاسع عشر وتفيض في بيان القيمة في القرآن (وهي تقصد الأخلاق) حيث تعرض للإلزام الخلقي، المسؤولية، الجزاء في الشريعة، سمات القيمة في الإسلام^(٩٢).

يقول صلاح رسلان : "يعتبر بول لأبي في مؤلفه منطق الإرادة، وفون هارتمان عام ١٩٠٦ أول من استخدم لفظ القيمة أو الأكسيولوجيا في القرن العشرين.. أما أول من كتب بحثاً أكسيولوجياً منظماً في هذه القرن فهو الفيلسوف الأمريكي أوربان التقويم طبيعته وقوانينه ١٩٠٩... وقد كان لنجاح فلسفة الفيلسوف الألماني نيتشه ١٩٠٠ أثر كبير في شيوع استعمال كلمة القيمة بين جمهوره

(٩٠) د. فوقية حسين: محاضرات في فلسفة القيم ، شركة أخوان رزق للطباعة الأوفست، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٥.

(٩١) المصدر نفسه ص ١١-١٢.

(٩٢) المصدر نفسه صفحات ٢١٣-٢٤٤.

المتقنين...^(٩٣) وبعد الإشارة إلى حداثة البحث في القيم يعود ليتحدث عن القيم في الشرق القديم اعتماداً على فوقية حسين^(٩٤) سواء في فارس، أم الحضارة الهندية في البرهمية والبوذية، ثم في الصين، ثم يعرض للقيم في الفلسفات القديمة لدى السوفسطائية وأفلاطون، وفي الفلسفات الحديثة لدى كانط، ونييتشه وهي نفس الموضوعات التي طرحها الأستاذ الطويل وتعرض بنفس التبويب والتقابل الموجود لدى الربيع بيمون ثم يعرض للقيم في الإسلام ومصدرها وهو التعاليم المنزلة في القرآن الكريم اعتماداً على الآيات القرآنية، والقيمة عنده هي الخير^(٩٥) والحق والجمال. والكتاب بشكل عام محاولة للعودة بعلم جديد هو، النظرية العامة للقيمة إلى الدين وإلى حضارات وفلسفات قديمة، لم تتناول هذا المجال، وطبيعته، وحدوده، وهو أقرب إلى المحاولات التي يطلق عليها أسلمة المعرفة.

وتتناول سامية عبدالرحمن القيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر وتطلق على عملها دراسة مقارنة مخصصة في كتابها البالغ ١٣٨ صفحة بعد الفصل الأول "مدخل إلى عالم القيم" ٦٢ صفحة للقيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي الفصل الثاني، وعند مفكرى الإسلام (الفصل الثالث) بينما اختص الفكر المعاصر بـ ٣٩ صفحة، وقد عرضت بشكل تقليدي لنفس الموضوعات المطروقة في كتب القيم العربية حيث تابعت صلاح قنصوة في الفصل الأول: مدخل إلى عالم القيم الذي عرضت فيه للموضوعات التالية: الإنسان والقيم، ماهية القيم، ميلاد نظرية القيمة، القيمة في دائرة الإنكار، طبيعة القيمة، شمول القيمة، وتعرض في الفصل الثاني "القيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي" حدود القيمة مصادر وسمات الأمر الخلقى، وشروط القيمة، وخصائص القيم التي جاءت كما في كتاب الدكتور فوقية حسين على الوجه التالي: عامة ومطلقة تجمع بين الدنيا والآخرة، بين

(٩٣) د. صلاح رسلان: القيم في الإسلام.. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٧.

(٩٤) المرجع السابق، ص ١٣ هامش ١٧.

(٩٥) المرجع السابق، ص ١٣٨.

الأصالة والتطور، بين حق الفرد والجماعة تهدف إلى بناء مجتمع سليم، غايتها سعادة الدارين، والفصل الثالث: القيم عند بعض مفكرى الإسلام: مسكوية، الغزالى، الصوفية وهى دراسة فى الأخلاق وليس فى القيم.

وتخصص الفصل الرابع للقيم الأخلاقية فى الفكر الحديث: كانط وقيم الواجب، بنتام وقياس القيم، شوبنهاور وقيم العاطفة، ويدور الفصل الخامس على القيم الأخلاقية فى الفكر المعاصر: جون ديوى، ومذهب الذرائع وتغيير القيم، نيتشه وقلب القيم السائدة، والخاتمة القيم الأخلاقية رؤية نقدية، ورغم تأكيدها على أن القيم يرجع اكتشاف أهميتها إلى القرن التاسع عشر، ولعل اكتشافها هو أعظم ما حققه ذلك القرن، وقد تحققت على يد نيتشه والبراجماتية تعود لتقرر أن القيم قديمة قدم الإنسان نفسه وتعرض لها فى تاريخ الفلسفة^(٩٦) ثم تعرض لها فى الفكر الإسلامى^(٩٧).

يتم التعامل فى هذه الدراسات إذن على مستويين، نشأة علم القيم كدراسة مستقلة تحددت فى القرن التاسع عشر، ثم العودة بها مرة ثانية إلى الحضارات القديمة والإسلام. التأرجح هنا بين القيم بمعنى الفضائل السلوكية، والقيم بمعنى الدراسة النظرية والإصرار على نشأتها فى أوربا فى القرن التاسع عشر وإسقاط المصطلح الحديث على دراسة قديمة، بالزعم أن الغزالى ومسكويه أسهما فى دراسة القيم، وهذا ما تجنبه توفيق الطويل بدراسة للقيم أو بمعنى أدق الأخلاق عبر تاريخها الغربى.

(٩٦) د. سامية عبد الرحمن: القيم الأخلاقية، دراسة نقدية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٦.

(٩٧) المرجع السابق ص ١٧ وهى تتابع فى كتابها معظم ما جاء فى كتاب د. فوقية حسين، خاصة فى الموضوعات التالية: الالتزام الخلقى المسئولية، الجزء فى الشريعة، القيمة عامة وباقية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين حق الفرد ومصلحة الجماعة انظر: د. فوقية ص ٢١٣ - ٢٤٤، ود. سامية عبد الرحمن ص ٣٨ - ٤٠ وص ٣٧ - ٦٠، وسمات الأمر الخلقى، الطابع الشخصى الأساسى الجوهري فى العمل والحرية د. فوقية ص ١٩٧ - ٢١٨.

وهذا ما أخذ عليه بعض الباحثين، الذين اعتمدوا عليه في دراساتهم بالعودة إلى ما كتبه دون الأصول الأوروبية للفلاسفة أنفسهم، ثم عادوا لينتقدوا الأستاذ اقتصاره على دراسة الأخلاق بمعناها الغربي، ولم يذهب أي واحد منهم إلى تناول موضوعات أخرى لم يتطرق إليها الأستاذ، فقد تناول الدكتور حمدي عبدالعال "الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين" فيعرض في الباب الأول تعريف علم الأخلاق، وموضوعه، وغايته، ويتناول المعيار الخلقى في الباب الثاني حيث يعرض في الفصل الأول منه للسوفسطائيين، سقراط، أتباع سقراط، أفلاطون، أرسطو، الرواقيين، الأبيقوريين، الشكاك وفي الفصل الثاني كانط، ومذهب المنفعة لدى هوبز وبنطام وهم نفس الفلاسفة الذين تعرض لهم الدكتور الطويل بينما يضيف إليه المعيار الخلقى في الإسلام في الباب الثالث^(٩٨).

وهذا تماماً ما نجده لدى د. مصطفى حلمي من دار العلوم الذي يحمل كتابه عنوان "الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام" ويتناول فيه الأخلاق عند اليونان وفي الفلسفة الحديثة نفس تناول توفيق الطويل، ثم يعرض في الباب الثاني بفصليه لمذاهب أخلاقية في الفكر الإسلامي، وهو يعترف لنا بذلك في مقدمة كتابه قائلاً: "لعل الأخلاق في الفلسفة الغربية قد حظيت بأغلب الأبحاث منذ إدخال الفلسفة إلى جامعاتنا بمباحثها المختلفة ... ويضيف ولا نزع أننا سنأتي بجديد في مجال هذه الدراسات ولكننا ندلف إليها من نفس الباب الذي دلفنا منه إلى ما سبق من قضايا الفكر الإسلامي"^(٩٩) فهذا النوع من الدراسات يتناول موضوعات الفلسفة الأخلاقية الغربية كما تناولها المفكر الأخلاقي العربي توفيق الطويل مع إضافة كتابات الفلاسفة المسلمين مثلما نجد في كتاب الدكتور محمد عبد الستار نصار "دراسات في فلسفة الأخلاق"^(١٠٠) وكتاب الدكتور عبد الحميد مذكور الذي يحمل عنواناً

(٩٨) د. حمدي عبد العال: الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، دار القلم، الكويت، ١٩٨٥.

(٩٩) د. مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٦ ص أ.

(١٠٠) د. محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢.

مشابهاً هو "دراسات في علم الأخلاق" (١٠١) ويصل الأمر إلى أقصى مداه في كتاب محمد عبد الله الشرقاوي "الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة" الذي يعرض "الفكر الأخلاقي الإغريقي عند سقراط، وأفلاطون وأرسطو مسبقاً بالأخلاق عند القدماء ممهداً لذلك بدراسة تفصح عن موقفها الرافض لجهود الفلاسفة بعنوان الأخلاق بين الأصالة والتبعية، والأصالة هنا ما جاء في القسم الثالث من كتابه الأخلاق في الإسلام، وبينما التبعية هي الأخلاق عند الفلاسفة فهو يعرض للفكر الأخلاقي عند أفلاطون وأرسطو لكي ينتقده، بل ينتقد من اعتمد عليهم في دراسته حيث لم يذكر لنا مصدراً واحداً بلغه أوربية، وهو يلاحظ أنه في مجال علم الأخلاق أن المراجع الرئيسية المتداولة لا تتحو نحواً غربياً أو تصطبغ بلون غربى فقط، لكن تحدثنا عن الأخلاق في الحضارة الغربية بكل خصوصيتها، ويتبع هذه الملاحظة اتهام "وتردد معظم هذه المراجع كافة التصورات الغربية في (تبعية) مقرزة تثير اشمئزازنا. وإن كانت - في نفس الوقت تبعث إشفافاً على مؤلفيها لأنهم يقدمون هذه المؤلفات على أنها [علم الأخلاق] بشكل عام، وهي - في حقيقتها - [علم الأخلاق في الغرب]، وتاريخ الأخلاق من وجهة نظر غربية" (١٠٢).

ثم يضيف ليوجه نقده المردود عليه - بعد ذلك - إنهم يضعون "الأخلاق الإسلامية" في ركن ضيق .. يحشرونها حشراً بين الأخلاق عند الغربيين وكأنها جزء منها، لا تتمتع بخصوصية ذاتية، ولا تتمثل باستقلال، ويعطى مثلاً لذلك بكتاب الدكتور توفيق الطويل، الذي يتهمة بالغربية فهذا كتاب ينبغي أن يكون عنوانه "فلسفة الأخلاق في الغرب نشأتها وتطورها" أما كتابته بالشكل الحالي فقد أعطى انطباعاً بأن الأستاذ يرى أن الأخلاق الغربية هي الأخلاق يخطط الشرقاوي هنا بين الأخلاق التي قد تختلف بين الشعوب والحضارات والأديان، وهي تختلف بلا شك، وبين علم الأخلاق الذي يسعى الباحثون لتناول مبادئه العامة، نظرياته،

(١٠١) د. عبد الحميد مدكور: دراسات في علم الأخلاق، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٠.

(١٠٢) د. محمد عبد الله الشرقاوي: الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة مكتبة الزهراء، القاهرة،

مناهجه بصرف النظر عن الفضائل الأخلاقية لأمة من الأمم. وهو ما أدركه بدقة وموضوعية الدكتور توفيق الطويل الذى لم يخلط بين الأخلاق وعلم الأخلاق، والذى لم يرد "علم الأخلاق" أو "فلسفة الأخلاق" إلى أمة دون أخرى، أو دين دون دين آخر، فالأديان تقدم لنا القيم والمبادئ الأخلاقية وقواعد السلوك، والأخلاق تقدم لنا النظريات العلمية التى تفسر السلوك والمبادئ الأخلاقية، وهذا ما لم يدركه بعضا ممن كتب فى الأخلاق بعد توفيق الطويل مما يؤكد لنا انه على الرغم من تاريخية كتابه الذى صدر فى الخمسينيات، إلا أن رؤيته لا زالت أعمق منهجية من كثير من التلاميذ.

زكى نجيب محمود:

القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية

مقدمة (*):

رغم تعدد وتنوع اهتمامات رائد التفكير الفلسفى العلمى فى العقود الخمسة الأخيرة من القرن العشرين الدكتور زكى نجيب محمود والانطلاق منها الى التأكيد على العلم والحرية والديمقراطية ونبذ الخرافة والتأكيد على القيم الإنسانية المتعارف عليه. فإن الاهتمام بدراسة القيم عند زكى نجيب لم يلق نفس العناية من الدراسة.

نهدف فى هذا الفصل تناول فهم رائد الاتجاه الفلسفى العلمى العربى لطبيعة القيم، ووجودها وإمكانية إدراكها، وهو جانب مهم من جوانب فلسفته. شغل به منذ بداية كتاباته وأفرد له عدد كبير من الدراسات، ومع هذا لم يشغل من عناية الباحثين الذين شغلوا بجوانب عديدة من فلسفته إلا حيزاً قليلاً أو لم يهتموا به إلا نادراً. فهو جانب لم يحظ كما ذكرنا بالاهتمام الكافى على الرغم من انشغال المفكر الكبير به منذ فترة مبكرة فى حياته الفلسفية، وهو جانب مسكوت عنه من قبل هؤلاء الذين أمعنوا النظرى فى القضايا التى أثارها زكى نجيب، وكتبوا عنها سواء بالتأييد والمتابعة أم التحليل والنقد.

كما نهدف إلى تأكيد الاتجاه العلمى عند المفكر العربى فى دراسته للقيم وإن كان الاتجاه ينطلق من التوجه العام الذى تبناه فى فلسفته وظل يؤمن به، ويطبق منهجه فى كل كتاباته - تقريباً - منذ رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتى" ١٩٤٨، وحتى "حصاد السنين" ١٩٩١. ونحن فى هذه الدراسة نتبنى وجهة نظر مؤداه أن الدكتور زكى نجيب ظل مفكراً علمياً نقدياً داعياً إلى منهج الوضعية المنطقية فى كتاباته المتأخرة؛ التى انصبّت على تجديد الفكر العربى وقضايا التراث، وهى مسألة لها أهميتها التى نحرص على تأكيدها.

(*) يمثل هذا الفصل الدراسة التى أسهمنا بها فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن الدكتور زكى نجيب محمود أشرف الدكتور حسن حنفى، القاهرة، ١٩٩٨.

فما يميز زكى نجيب محمود هو وحدة المنهج، وعلى ذلك فنحن نستبعد القول بتعدد مراحل تفكيره وتطور كتاباته، أو القول بتحول معرفى، أدى به إلى الانتقال من مرحلة ميتافيزيقية إلى أخرى وضعية منطقية، إلى ثلاثة ذات صيغة عربية إسلامية^(١).

إننا نهدف إلى تحليل فهم زكى نجيب للقيم ومعالجته لقضاياها وتحديد طبيعتها، وموقفه من وجودها. وذلك فى إطار اهتمامه المبكر والمستمر بدراساتها، وكتاباته المتعددة فيها؛ والتي تدخل فى إطار اهتمام الفلاسفة المعاصرين بدراسة هذا المجال. محاولين الإجابة عن عدد من الأسئلة التى تمثل صلب نظرية القيمة المعاصرة؛ خاصة فى الاتجاهات التجريبية الطبيعية وثيقة الصلة باتجاهه العلمى.

ويأتى فى مقدمة هذه الأسئلة العلاقة بين القيم والوجود؛ انطولوجيا القيمة وطبيعة وجودها. والعلاقة بين القيم والمعرفة؛ ابستمولوجيا القيمة وكيفية إدراكها، والتى تؤدى بنا إلى قضية أساسية تتعلق بطبيعة فلسفة القيم .. فهل أنكر مفكرنا القيم أو اعترف لها بنوع من الوجود؟ وما طبيعة وجود القيم فى نظريته العلمية الوضعية؟ وهل هو إنكار لوجود القيم أو لإمكانية إدراكها ودراستها علمية؟ حيث إن إنكار القيم عند الوضعيين يؤدى إلى هدم البحث فى القيم، أو على أقل تقدير يلقى بها إلى ميدان علم النفس وعلم الاجتماع، كما يرى بعض أقطاب الوضعية المنطقية، فهل كان الفيلسوف العربى وضعياً منطقياً حقيقة فى نظريته لها أم تحول عن هذا الموقف إلى موقف آخر؟

كل هذه أسئلة وغيرها مما سيأتى فى سياق هذا البحث تنطلق من اهتمام زكى نجيب محمود الكبير بهذا المجال؛ القيم والأخلاق والجمال، أو بعبارة أدق

(١) يشير البعض إلى تحولات فى موقف زكى نجيب محمود الفلسفى وانتقاله من المرحلة العلمية أو الوضعية المنطقية إلى مرحلة تجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول، انطلاقاً من اختلاف موضوعات البحث، بينما تفترض الدراسة الحالية وحدة المنهج فى أعمال زكى نجيب رغم اختلاف الموضوعات. ومن أصحاب التفسير الأول نجد إمام عبد الفتاح إمام فى مقدمة ترجمته للجبر الذاتى: الذى يؤكد على الجانب الميتافيزيقى عند زكى نجيب السابق على المرحلة العلمية، وكذلك منى أبو زيد فى زكى نجيب ومراحل الفكرية، مجلة المنتدى؛ الإمارات العربية عدد ٩٤ ما يو ١٩٩١، ص ٣٤ والفصل الأول من الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود، دار الهداية القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٥ وما بعدها.

بالإنسان الذى كان الشغل الشاغل له منذ البداية. ولمناقشة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها علينا أن نحلل أعمال رائد الاتجاه العلمى فى فكرنا الفلسفى، ونناقش أفكاره حول القيم منذ كتاباته الأولى.

١ - البدايات: الإنسان، الحرية والقيم :

فى تقديمه ترجمة "الجبر الذاتى" إلى العربية؛ وهو العمل الذى حصل به على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن عام ١٩٤٧، كتب زكى نجيب متسائلاً عن ثبات موقفه الفلسفى؛ إذ يقول: "ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أو انقلاباً عليها؟ ويضيف "الحمد لله الذى أنعم على بصفة الإخلاص لنفسى، أقف عند الفكرة التى أوّمن بصدقها غير عابئ بهجمة الناقدين" .. إن زكى نجيب حين راجع ترجمة كتابه إلى العربية بعد خمسة وعشرين عاماً من تأليفه وجد نفسه ثابتاً على مضمون الدعوة. وما مضمونها الذى يؤكد لنا سوى حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع. تلك قضية أساسية ينطلق منها، ودعوة مستمرة يدعو إليها.

إن بقية إجابته: تقتحم مجالاً — كادت كتاباته التالية تنسينا إياه — لا تثبته ولا تنكره، فهى منطقة مجهولة فى تفكيره أو قل منطقة مسكوت عنها، ولن تتضح إلا بإلقاء الضوء عليها فى دراسات أخرى؛ وفى سياقات مختلفة، هى منطقة الإنسان، العالم الباطنى الداخلى أو مملكة الحرية بلغة كانط. يقول: "فما زالت حتى هذه اللحظة أوّمن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر فى اختيار ما يريد، وأنه — دون سائر الكائنات — ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون له فضله وعليه تبعته^(٢).

ونتوقف عند قوله: "فما زالت حتى هذه اللحظة" الذى جاء فى بداية العبارة السابقة، والتى يؤكد فيها على إيمانه الدائم والسابق والحاضر والمستمر بهذه

(٢) زكى نجيب محمود: الجبر الذاتى: ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص ٤.

الدعوى، أى القول بحرية الإنسان، أو بأن البحث فى الإنسان هو البحث فى الحرية، وأن كتاباته المختلفة بعد رسالته فى الدكتواره، وحتى ترجمتها إلى العربية — خاصة؛ خرافة الميتافيزيقا" ١٩٥٣، والمنطق الوضعى ١٩٥٦، "ونحو فلسفة علمية" ١٩٥٨ — والتى تؤكد على إيمانه بالعلم والمنهج العلمى والفلسفة الوضعية والتحقق التجريبي للقضايا العلمية أو إمكانية هذا التحقق، أى الإيمان بعالم الحس ووقائعه المختلفة التى لا وجود لسواها؛ والاقتصار على العالم التجريبي، الذى تحكمه القوانين الطبيعية، ولم ينفأً إيمان الفيلسوف بعالم آخر هو عالم الإنسان والحرية. هذا هو الأساس العام الذى لا يعلنه صراحة، لا فى رسالته بالإنجليزية، ولا فى تقديمه لترجمتها العربية.

هل لنا أن نفترض أن زكى نجيب فى بحثه "الجبر الذاتى" كان بازاء فلسفتين؛ الأولى آمن بها إيماناً قوياً وجعلها بديهية أساسية لم يعلن لنا عنها. والثانية رفضها فى هذه اللحظة وشك فيها وانتقد صاحبها، وجعل محور دراسته دحض أفكارها؟ لا يخفى على القارئ أننا نقصد فلسفتى كانط وهيوم. إن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم فى ذهنه، ويتضح لنا من استقراء عمله الحالى. وغيره من أعمال. إن موقفه من كانط باطن فى إيمانه بعالمين ميز بينها صاحب الفلسفة النقدية؛ الأول الذى خصص له هذا العمل "الجبر الذاتى" وهو عالم الحرية الداخلية الباطنية للإنسان المبدع المتحرر الخلاق، والثانى عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر، والثانى هو ما تظهره التجربة الحسية.

ويمكننا إن استمرت المقارنة بين زكى نجيب وكانط أن نجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما انطلاقاً من الفكرة الأساسية التى تمثل محور "الجبر الذاتى"، وهى نفس الفكرة التى قدمها كانط فى كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥، الذى جعله بمثابة تمهيد لـ "نقد العقل العملى" كتابه الرئيسى فى الأخلاق ١٧٨٨، وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق". وذلك مقابل معارضته للقطب المضاد لكانط، ألا وهو الفيلسوف الحسى الإنجليزى هيوم D. Hume الذى سيكتب عنه ١٩٥٨، جاعلاً منه أحد رواد اتجاهه الوضعى المنطقى؛ إلا أنه فى هذا العمل يرفض ابستمولوجيته حين كتب يقول: "حين أنشأت هذه الرسالة العلمية فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين فى تحليلهما

للنفس الإنسانية: هما مذهب هيوم فى المعرفة ومذهب السلوكية فى ميدان علم النفس، على حين أنى اليوم أبدأ من هذين الأساسيين لأقيم فكرى، ذاهباً معهما إلى آخر ما يستطيعان... على أنى مع الأخذ بهذين المذهبين فى تحليلهما للمعرفة والسلوك أعتقد أنهما لا يستنفذان الإنسان كله، بل يتبقى من الإنسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل هى على وجه التحديد البقية التى يكون فيها الإنسان الفرد المتميز، المرید الحر فيما يريد، المبدع، الخلاق"^(٣).

يؤكد زكى نجيب محمود فى هذه المقدمة المهمة التى كتبها بعد ربع قرن على إيمانه بالأسس التى قام عليها بحثه. "فالنتيجة التى أصل إليها اليوم هى نفسها النتيجة التى وصلت إليها فيما مضى، وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل"^(٤).

ونستخلص من هذه العبارة قضيتين أساسيتين نطن أنهما مازالا ساريين منذ هذا العمل فى أعمال زكى نجيب التالية، وهاتان القضيتان هما:

١- إيمان زكى نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان - فى إطار الجبر الذاتى - وأنه مبدع خلاق يأتى بالجديد، الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكون له فضله وعليه تبعته. وما يستخلص من هذه القضية من نتائج قد لا تجد تعبيراً عنها فى هذا العمل الأول، لكنها تظهر بوضوح فى أعماله التالية، مثل أن العالم الداخلى وحرية الإرادة، وما يبدعه الإنسان من أعمال القيم عصية على الدراسة العلمية، فهو جانب يعترف بوجوده من جهة وعدم قدرتنا على تناوله بالتحليل المنطقى وتحديده فى صياغة أو قوانين علمية من جهة أخرى.

٢- إيمانه الدائم بالعلم وقدرته على تناول القضايا التى تتعلق فقط بالوجود المادى الفيزيقي للأشياء، وذلك عن طريق إمكانية التحقق من قضاياها، واستبعاد ما لا يخضع منها للتحقيق.

بهذا يمكن تفسير ما قد يراه البعض من تباين بين وجهين لرجل واحد، الأول مناداته بطرائق للتحليل - "الوضعية المنطقية" - دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحل لهم إشكالات، والثانى حديثه عن الإنسان وكأنه جمع فى بوتقة

(٣) الموضوع السابق.

(٤) نفس الموضوع.

واحدة عدة فلسفات معاصرة؛ الظاهراتية والوجودية والتطورية والبرجسونية. ويرفع زكى نجيب هذا التناقض أو التباين بين الموقفين. فالفرق بينهما — كما يراه — هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجرداً (كما فى معظم أعماله التالية)، وهذا المنطق التحليلى نفسه حين يدخل ميدان التطبيق (كما فى الجبر الذاتى)؛ فهذا العمل — فى حقيقته — إن هو إلا موضوع استخدم فى بحثه أدوات التحليل التى من شأنها تقتيت الفكرة المحملة إلى عناصرها البسيطة، فيلقى ضوء على محتواها حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها فى السياق كانت أقدر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج^(٥).

ومهمتنا فى هذا الجزء من دراستنا — هى أن نناقش هذين الجانبين ونحللهما، ونسعى لاستخلاص ما ينشأ عنها من نتائج تتعلق بفهم زكى نجيب لطبيعة وجود ومعنى القيم. ولم نلجأ إلى عرض أو تلخيص قضايا "الجبر الذاتى"، بل سنحلل نتائج هذا البحث وصولاً إلى بيان مكانته التأسيسية من فلسفة زكى نجيب محمود فى القيم.

٢- الجبر الذاتى بين الرؤية الميتافيزيقية والدراسة العلمية:

يؤكد المفكر على اهتمامه الذاتى بمشكلة حرية الإنسان، ويحددها لنا فى إطار علمى، مطبقاً عليها قانون كونت فى المراحل الثلاث، فقد كانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية، وكانت فى المرحلة الثانية من النمو العقلى للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة، وأصبحت فى العصور الحديثة — بعد أن سلم العلم بنظرية التطور — أكثر دقة وأكثر عمقاً، وأصبحت مشكلة الحياة نفسها: والنتيجة التى يقدمها لنا فى هذه المشكلة؛ هى أن الإنسان حر لا بمعنى حرية إنعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببياً، فالفعل الإرادى معلول، وهو حر فى آن، وهذا ما يسميه الجبر الذاتى^(٦).

إن زكى نجيب يحدد بهذا العمل بداية مرحلة فى تفكيره؛ إنه يمثل بداية تفلسفه، أو قل بداية تبنيه للنظر العلمى، وهو يعترف لنا بذلك: "وإنى لأعلم علم

(٥) المرجع السابق، ص ٤ - ٥.

(٦) المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٢.

اليقين مقدار التحول الذى طرأ على اتجاهى العقلى، ذلك لأن أثره على قد جاوز الس نطاق الضيق لهذا البحث؛ فأدى إلى تحول فى طريقة تفكيرى أياً كان موضوع هذا التفكير^(٧) إن معالجة هذه القضية — إذن — تمثل مرحلة جديدة؛ هى مرحلة الدراسة العلمية والتحليل المنطقى لقضايا الأخلاق. أو قل بداية تفلسف زكى نجيب. فما يشغل الرجل هنا هو تحديد المصطلحات تحديداً علمياً، حتى نستطيع أن نتجنب المجادلات الميتافيزيقية التى لزوم لها. "وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر فى أفعاله الإرادية يجب على أولاً وقبل كل شيء أن أحدد تحديداً دقيقاً قدر المستطاع ما أعنيه بكلمتى "حر" وإرادة"، ومثل هذا التحديد ضرورى كذلك لمعنى كلمه: النفس "أو الذات"^(٨).

إنه يقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين يطلق عليهما: اسم "النظريات المركزية" و"النظريات اللامركزية"، ويأخذ هيوم و"واطسن" كممثلين لصورتين من النظرية اللامركزية. الأول استخدم الاستبطان منهجاً للبحث، بينما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك. ويناقد زكى نجيب هيوم، وينتقد نظريته، ويتبنى المنهج الذى استخدمه ديكارت حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان، لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن إنكار الذهن لا يعنى سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشرة بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده؛ لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمناً فى المواقف السيكلوجية"^(٩).

بعد رفض النظريات اللامركزية التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات، لأنها غير كافية، وبعد رفض إحدى صور النظرية المركزية، وهى

(٧) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٨) المرجع نفسه.

(٩) المرجع السابق، ص ٤٤.

النظرية التي تقبل وجود مركز موحد؛ لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطرودة. نجده يسلم بالنظرية التي تقول بوجود مركز؛ لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانباً من جوانب الخبرة. ونستطيع أن نميز بين تصورين لهذا المركز، الأول هو تصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لا زماني، أو روح قائمة في البدن ومرتبطة به. والثاني على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة بحيث يصبح قانون الكائن الحي نفسه، ينظم طريقه في الإدراك والتفكير والفعل؛ لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحي" (١٠).

ويأخذ زكي نجيب محمود بهذا التصور الثاني؛ وهو تصور برجماتي وظيفي ينقلنا إلى الأصول التي اعتمد عليها صاحب "الجبر الذاتي ونظرتها للذات أو العقل" (١١) — سواء أكانت هذه الأصول من: البرجماتية، أو التحليلية، أو الواقعية الجديدة —.

ويحدد هذا المركز في "الفعل المتضمن في عملية الانتباه"؛ فالنفس هي فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة في أية لحظة على الرغم من تعدد المحتويات وتنوعها، إنه الشرط الذي بدونه تصبح الرغبة والنفور والانتقاء والرفض أموراً مستحيلة. وبدون افتراضه — من ناحية أخرى — لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر؛ إنه الصورة أو الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفيزيقي التي تجعله ينتقى العناصر التي لاغنى عنها لوجوده. وفي كلمة واحدة — كما يخبرنا زكي نجيب — المركز الموحد: هو الفعل المتضمن في عملية الانتباه" (١٢).

وهذا التحديد قريب من فهم الفيلسوف الأمريكي صاحب الواقعية الجديدة رالف بارتون بيرى R. B. Perry (١٨٧٦ - ١٩٥٧) (١٣) فالانتباه الذي يقول به

(١٠) المرجع نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.

(١١) راجع الفقرة الثالثة الذي خصصناها عن القيم عند زكي نجيب محمود في الفصل السابق توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية.

(١٢) زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص ٤٥.

(١٣) راجع موقف بيرى في د. أحمد عبد الحليم عطية: القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى، القاهرة ١٩٨٨، الباب الثاني، الفصل الثاني.

زكى نجيب هو الاهتمام interest الذى يؤكد عليه بيرى، ووصف الإنسان عند المفكر العربى بالفاعل السيكوفيزيقي يذكّرنا بقول بيرى بأن الإنسان جماع مواقف الحياة الوجدانية الحركية. وهو ما يتضح فى شرح زكى نجيب لمفهوم الفاعل السيكوفيزيقي بالكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (الكل العضوى)، وهو يعنى بذلك "طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى إلى تركيز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين.

وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية، أو على أحسن الأحوال دراسة تالية — وإن كانت ذاتية — لموقف لا يمكن مطلقاً دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير. لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفاعل؛ والفاعل السيكوفيزيقي فى حالة الفعل ليس شيئاً بالنسبة لنفسه سوى فعل، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل، أو حتى بتكوينه العضوى ككل يعمل بطريقة تامة وكاملة^(١٤).

إن هذه النظرة الوظيفية التى يؤكد عليها نجيب هى نفسها نظرة بيرى للعقل التى ترجع إلى اعتناقه نظرية "الواحدية المحايدة" التى نجد أصولها لدى كل من: تشارلز بيرس وبراثرند رسل وألفرد نورث وايتهيد ووليم جيمس وبيرى. وهى ما يؤكد عليه نجيب باسم "الانتباه"؛ فالانتباه لا يمكن تصوّره دون موضوع، سواء أكان هذا الموضوع داخلياً أم خارجياً. ومن هذه الثنائية: الانتباه/ إلى شيء ما، تتألف نظرتنا إلى النفس فالانتباه هو الجانب الذاتى، وما ننتميه إليه هو الجانب الموضوعى. والنفس هى وحدة الذات، والموضوع "أو هى ثنائية" الصورة — المادة" والصورة هى فعل الانتباه. والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه. ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلاً على الرغم من أنهما يمكن أن يتميّزا. فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، وهذان الجانبان لازمان لتكوين الخبرة أيّاً كان نوعها: منهما تبدأ الخبرة وبهما معاً تستمر. وليس

(١٤) زكى نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٥٤، الحاشية.

فى استطاعتنا مطلقاً أن نحللها، ونردهما إلى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه^(١٥).

وعملية الانتباه عنده عملية مستمرة ومتصلة من الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلاً لفاعل سيكوفزيقى، هى دائماً شىء واحد وهى هى نفسها، إذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه. وقل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك، فالرؤية واحدة باستمرار وهى هى، والمرئيات هى التى تختلف وتتغير، والسمع واحد دائماً، والأصوات هى التى تختلف وتتغير.^(١٦) معنى ذلك أن فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها، وما يبدو لنا أنه تنوع فى الأفعال السيكلوجية ليس فى حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعى، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها فى أوقات مختلفة.

ويقتررب موقف زكى نجيب محمود فى الانتباه (الذى يساوى الشعور عند جميس والخبرة عند ديوى، والاهتمام عند بيرى) اقتراباً شديداً من أصحاب الاتجاه التجريبى فى القيم خاصة الفلاسفة الأمريكيين سواء ديوى البراجماتى أو بيرى الواقعى الجديد فى ربطهما بين الانتباه والنفع أو المصلحة^(١٧). فالسبب الذى يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوى يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف هو "نفع الفرد ومصلحته"^(١٨). يقول: "وسواء أكانت الظروف فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية فإن النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه؟"

فهو يجعل من نفع الفرد ومصلحته القيمة القصوى أو الخير الأسمى فيما يطلق عليه "لذة الحياة" يقول: "ما أشرنا إليه على أنه نفع الفرد ومصلحته" ليس

(١٥) المراجع السابق، ص ٥٥.

(١٦) المرجع السابق، ص ٥٨.

(١٧) راجع هذا الموقف كل من محمد محمد مدين: القيم عند جون ديوى، رسالة ماجستير غير منشور، كلية الآداب، جامعة القاهرة. وأحمد عبد الحليم عطية: القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى، القاهرة ١٩٨٨.

(١٨) زكى نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٦٤.

شيئاً آخر سوى لذة الحياة التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة .. ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة، وأن يحدد نفسه باستمرار كحياة جديدة ... ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعاً. والناس يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم، وباختلاف بالمجالات التى تنتمى إليها هذه الموضوعات^(١٩) ومعنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض: انتقاء لما يبدو أنه يلبي منافع الفرد ورفض لما هو عكس ذلك. والانتقاء شرط ضرورى للغرضية، التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجى بوصفه جانباً متميزاً عن الجانب الجسمى، بل إن الغرضية عنده — كما هو الحال عند بيرى — تؤخذ كمقياس لوجود الذهن^(٢٠).

وعلى هذا الأساس الذى يحدده لنا زكى نجيب فى الفصل الأول من كتابه الذى يخصصه لتعريف النفس، وهو تعريف مستمد — كما رأينا — من النظرية الوظيفية — نجده يتناول — فى الفصل الثانى الذى خصصه لنشاط الذات — الجبر الذاتى. والذى يعرفه لنا على النحو التالى:

"الخبرة هى مرجعى النهائى للبرهنة على أننى فى حالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خارجية ذلك لأننى حين أنتبه أكون شيئاً ولا أكون ممتلكاً بشيء ما، أعنى أننى أنتقى، وأقبل بديلاً من البدائل الموجودة أمامى، فأختاره وأجعله مالكا لى وأوحد بينه وبين ذاتى، ذلك هو الجبر الذاتى أو التحديد الذاتى الذى يضع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هى عليه^(٢١). إن كانطية زكى نجيب — التى لم يعلن عنها فى هذا العمل — تظهر فى تحديده للحرية بالعالم الداخلى، عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعى عالم الحتمية. ويتضح ذلك فى قوله "إن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه — هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية كما أن فكرة الضرورة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكرة القانون التى هى أساس العلم — وبالتالي أساس المذهب الجبرى ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة".

(١٩) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١١٥ - ١١٦.

إننا نؤكد هنا على كانطية زكي نجيب، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم، بل أيضاً من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذها من الإرادة العاقلة، أو الذات العاقلة معياراً خلقياً يقول: "إن المعيار الخلقى الذى أخذ به واعتبره صادقاً هو الأتى؛ إن الذات الحق هى التى يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك العالم الذى نشغله فى أعماق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة.." (٢٢) وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحاً ويكاد يقترب من قول زكي نجيب "بالذات المثالية".

ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مثالياً يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة)، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادى لابد من أن يكون فعلاً أخلاقياً، لأن الفعل الإرادى ليس إلا تحقيقاً لذات الفاعل فحسب، وكلما سار المرء فى أفعاله وفقاً للعقل سماً من الناحية الأخلاقية" (٢٣).

يضيف زكي نجيب فى فلسفته الأخلاقية — المبكرة — للانتباه، خاصية الجهد والرغبة، فالفعل الأخلاقى يقوم على الجهد ويستلزم الرغبة.

ويناقش صاحب الجبر الذاتى رأى روس Ross الذى يقول إن العقل لا يقل فى خيريته كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة: لأن الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التكريس للواجب، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الإحساس بالواجب لابد أن يكون قوياً، لكنه قد يكون قوياً أيضاً حتى تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة" (٢٤).

والسؤال الذى يطرحه هو كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى سواء أكانت المقاومة ضعيفة أم قوية؟ وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيراً، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى إلى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى...؟ هل نبذى نفس الإعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط إغراءات الغواية

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(٢٣) نفس الموضع.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٢.

ولكنه مع ذلك يسلك سلوكاً فاضلاً، والرجل الذى يسلك سلوكاً فاضلاً دون أن تكون حوله غواية ولا إغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطئ^(٢٥).

ينتقل بنا زكى نجيب نفلة هامة تقربه من سارتر، فالفعل الأخلاقى أشبه بالخلق الفنى، هو إبداع على غير مثال، لذا فهو يرفض أخلاق العادة. ويؤكد على أخلاق الجهد، حيث يميز بين السلامة والقيمة فى الفعل الأخلاقى. فالفعل الأخلاقى كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدرج مع تناقص الجهد المطلوب، فهو يعدُّ الفعل الأخلاقى خيراً بناءً على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا الفعل قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة. يقول: "إن الفعل الأخلاقى — فيما اعتقد — أشبه ما يكون بالإنتاج الفنى، أعنى أنه لون من الخلق: فإذا ما تكرر الفعل حتى أصبح عادة فإن الخلق الحقيقى الأصيل يعزى فى هذه الحالة إلى الأفعال الأولى فى السلسلة بينما لا تكون الأفعال النهائية سوى "تقليد" أو محاكاة"^(٢٦) الجهد إذن أساس خيرية الفعل الأخلاقى ومصدر قيمته الخلقية.

وبالإضافة إلى التأكيد على الفعل الأخلاقى القائم على الجهد يقول بالرغبة هدفاً محركاً للفعل الأخلاقى، والرغبة هى تحديد لما سبق أن أسماه لذة الحياة. وهو فى هذا يقترب من معظم النظريات التجريبية المعاصرة فى القيم، ويستشهد بعبارة اسبينوزا التى استشهد بها الفيلسوف الأمريكى رالف بارتون بيرى "فنحن لا نرغب فى الشيء لأنه يسرنا بل على العكس أنه يسرنا لأننا نرغب فيه"^(٢٧). وعلى الرغم من استشهادات زكى نجيب العديدة من اسبينوزا، إلا أنه يختلف عنه، وهو يؤكد على هذا فى قوله: "إن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تتسب عادة لاسبينوزا وهذا الاختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لا ينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرة سلفاً لأن طبيعة الفاعل — إلى حد معين — من صنعه. معنى ذلك إنه حريص على تأكيد الحرية الداخلية ضد الحتمية، وأيضاً الاحتمية لأن مصدرها الذات. وهو يكرر أن لا يريد أن يستتبط

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢٦) الموضع نفسه.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٩٦.

حريتنا من الاحتمية فى العالم الطبيعى، وحتى إذا كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة "سوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها ولا يمكن التنبؤ بها"^(٢٨).

وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره فى "الجبر الذاتى" لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية زكى نجيب محمود فى قوله إن الإنسان مملكة الحرية، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن فى مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة.

فالإنسان مصدر القانون الذى يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله، فالإرادة حرة ومشروطة "إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب الفاعل نفسه مع ذلك حر"^(٢٩). فالقول بأن الإرادة مشروطة وحررة معاً هو ما يعينه بالجبر الذاتى، فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين نفسه ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محدداً بذاته أو مجبراً ذاتياً^(٣٠).

يتأكد ذلك فى الفقرة الأخيرة من كتابه التى يقتبسها من برجسون والتى تقول: "نحن أحرار حين تتبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لأحد له. وهو التشابه الذى نجده بين الفنان وإنتاجه. ولا يهم أن يقال بعد ذلك إننا علديذ نستسلم للأثر القوى الشامل لشخصيتنا: لأن شخصياتنا فى النهاية هى نحن"^(٣١).

يظهر لنا زكى نجيب فى "الجبر الذاتى" فيلسوفاً أخلاقياً، يهتم بمشكلة أساسية هى حرية الإرادة. يتجنب فى عرضه لها التناول اللاهوتى والتناول الميتافيزيقى،

(٢٨) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٥٦.

(٣٠) الموضع نفسه.

(٣١) نفس المرجع، ص ٢٩٤.

ويصيغها صياغة علمية. ولا يمكن لنا أن نستنتج من اهتمامه بهذه المشكلة أنه صاحب تأمل ميتافيزيقى، فالمهم هنا ليس حل المشكلة التى طالما شغل بها الفلاسفة بقدر ما هو حرص المفكر فى بداية تفلسفه على صياغتها صياغة علمية محددة تجنباً للمجادلات اللفظية العقيمة، وذلك بتحديد المصطلحات المستخدمة فيها تحديداً منطقيًا. وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بحث القضايا الأخلاقية من المسائل التى شغل بها مبكراً فى مرحلة دراسته للدكتوراه، التى تمثل تحولاً معرفياً أصيلاً، وبداية للمرحلة العلمية الوضعية التى انتهجها فى كتاباته اللاحقة وهذا الاهتمام الأخلاقى المبكر الذى يدور حول مشكلة أخلاقية تقليدية يوضح الاهتمام الكبير بالإنسان ومحاولة دراسته دراسة علمية. ونستخلص من هذا العمل بعض الملاحظات الأولية التى تمهد لنا تناول أعمال زكى نجيب فى مجال القيم وطبيعتها ووجودها.

— ينتمى عمل نجيب محمود الأول "الجبر الذاتى" إلى مجال الأخلاق أو الدراسة العلمية للأخلاق والتحليل اللغوى المنطقى لقضاياها التقليدية، أكثر من انتمائه إلى الدراسة المعاصرة للقيم. فهو وإن كان يوضح اهتمام صاحبه بالأخلاق، فهو يسعى لتجاوز المناهج التقليدية إلى النقد المنطقى لحلول القدماء وتفسيراتهم لهذه القضايا.

— يتعامل زكى نجيب محمود ليس فقط مع درس تاريخ الفلسفة بل مع مشكلات الفلسفة المعاصرة فى وقت كتابة عمله وإذا كان المتفحص لقائمة مراجعه واستشهاداته يجده يتعامل مع أفلاطون وأرسطو وكتاباتهما المختلفة، وليبنتر وهيوم ولوك واسبنوزا، وكاى ومل من القدماء والمحدثين. ونجده أيضاً يقتبس من: رسل، ووايتهد، ووليم جيمس ويناقش تحليلاتهم للعقل والوعى، وهو لا يعرض أو يحلل أعمالهم مكتفياً بدور الباحث الملخص بل يوظف هذه الكتابات لتقديم فرضه الأساسى، ويتضح مع تحليل ومناقشة زكى نجيب محمود لمشكلة حرية الإرادة إيمانه الشديد بالإنسان وحرية وقدرته اللا محدودة على إبداع أفعاله وإن هذا العالم، عالم الإنسان الحر يقابل عالم الحتمية فى الطبيعة. ثنائية لا يعلن عنها زكى نجيب وإن كان يؤمن بها وتتأكد على امتداد صفحات عمله؛ عالم الطبيعة المادية الفيزيائية التى تخضع ظواهره للحتمية وهو موضوع العلم، وعالم الإنسان الحر

الذى تستعصى ظواهره على الخضوع للحتمية، والذى يسعى لبحثه بحثاً علمياً دون أن يصل إلى تأكيد إمكانية هذه الدراسة العلمية لسلوك وأفعال الإنسان وقيمه أو نفى هذه الإمكانية. وهذا ما نجده فى دراساته اللاحقة وفى مقدمتها "موقف (= خرافة) الميتافيزيقا". التى جاء بياناً وبرنامجاً لتوجهه الفلسفى الجديد مقابل الاتجاهات السائدة لدى زملائه العاملين فى مجال الفلسفة فى ثقافتنا العربية المعاصرة.

٣- موضوعية العلم وذاتية القيم

يحدد لنا زكى نجيب فى كتابه "موقف من الميتافيزيقا" موقفه من نسبية القيم. وهو الموقف الشائع عنه، والقائل بنسبية الخير والجمال. وفى هذا العمل يقدم لنا فلسفته؛ والتى تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية. من هنا فهى ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية. وقد استبعد فى هذا الكتاب كل العبارات الميتافيزيقية باعتبارها خالية من المعنى لأنها تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً ومنها الخير والجمال. يقول: "ونحن نسلك العبارات التى تتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها، وبالتالي فإننا نرى العبارات التى تتحدث عن هاتين القيمتين فى الأشياء — قيمة الخير وقيمة الجمال — خالية من المعنى ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزء من علم" (٣٢).

وهو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية فى القيم التى تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشيء مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشيء وليست هى بكائنة فيه. ويعطى لنا مثلاً على ذلك بأن الجمال فى وصفى لوردة بأنها جميلة هو شئ أضيف لها من عندى، وصف لشعورى إزاءها لا وصف لها هى. وهو موقف أقرب إلى موقف سانتيانا فى كتابه "الإحساس بالجمال" وبيرى فى "النظرية العامة للقيمة" (٣٣)

(٣٢) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ط ٣ دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧ ص ١١٠.

(٣٣) راجع كل من د. سانتيانا؛ الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ورالف بارتون بيرى: أفق القيمة ترجمة د. عبد المحسن عاطف سلام، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٨ ودراستنا: القيم فى الواقعية الجديدة، القاهرة ١٩٨٨.

ويستنتج منه زكى نجيب محمود على عكس صاحباً الواقعية النقدية والواقعية الجديدة أن العبارة التى تحتوى على قيمة "جمال، هى عبارة تتحدث عما ليس يحس، أنها عبارة ميتافيزيقية.

ويتابع زكى نجيب فتجنشتين فى موقفه هذا، فهو يرفض موضوعية القيم، ويتبنى وجهة النظر الأخرى التى تسرى فى معظم مذاهب الفلاسفة المعاصرين. وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذى يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية، ولا قناعاً بأن القيم جزء من ذاتنا، وأن العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء^(٣٤) ينقلنا من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التى تتحدث عن "قيمة" شىء ما هى عبارة فارغة من المعنى. واللغة عنده كما عند كارناب Carnap وظيفتان هما: التعبير والتصوير^(٣٥) أو كما عند ريتشاردز A.G. Rietcher الذى حدد اللغة بالاستعمال؟ فهى إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو استعمالاً انفعالياً حيث تجيء اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها^(٣٦) وعلى هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلى قسمين: مذاهب تصويرية وأخرى تعبيرية. يتبنى الفريق الأول القول بأن القيمة موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية، والفريق الآخر يرى أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما فى نفس قائلها مما لا يمكن مراجعته فيه فهى أشبه بالصراخ مثلاً أو بقهقهة الضحك". وهو ينتمى كما يخبرنا إلى هذا الفريق الثانى^(٣٧).

وهو يتبنى تحليل ستفنسون Stevensen للاختلاف فى الحكم الأخلاقى، الذى يكون على أحد ضريبين: إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجى "اختلاف الرأى"، وإما أن يكون اختلافاً فى الميول

(٣٤) نجد هذا الموقف واضح فى بداية كتاب فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، حيث يقول: "معنى

العالم يجب أن يكون خارج العالم. كل شىء فى العالم هو كما يحدث، فى العالم لا يوجد قيمة، وإن وجدت فليس لها قيمة، لو أن هناك أية قيمة بمعنى القيمة فاتها خارج الكل".

(٣٥) يتابع زكى نجيب موقف كارناب فى تحديده لطبيعة اللغة، ويجعل منه أساساً لفهمه للقيمة ويردنا إلى كتابه Philosophy and logical Syntax ص ٢٣.

(٣٦) راجع كتاب ريتشاردز: فلسفة النقد الأدبى؛ الذى يعتمد عليه زكى نجيب محمود ويستعين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق.

(٣٧) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص ١١٤.

والأهواء، وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن يرضاه، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح^(٣٨).

لا يرفض زكى نجيب القيم كلية ولا يستبعد نهايتها كما قد يفهم من حديثه، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها ومدى خضوعها للمعرفة العلمية لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس، وإن كانت الأولى فهى عبارة فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، وإن كانت الثانية فهى عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كى يتحقق من صدق القائل، أن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى لا يجوز.

ويوضح نقده لآراء "جود" عنصراً هاماً فى فهمه للقيم وهى أداتيتها وارتباطها بالفعل، يقول: "إن أصحاب المذهب الوضعى المنطقى حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها فهم يقصدون الجملة الحملية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) يوافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات^(٣٩) وهو هنا يحيلنا إلى موقف البراجماتية خاصة رأى بيرس Ch. Pierce فى "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟": "الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى لأنها لا تشير إلى عمل يمكن ادائه للتحقيق من صدق معناها، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل: فكل جملة لا تدل بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذى لا معنى لها سواه"^(٤٠) تكون جملة فارغة من المعنى.

ينكر زكى نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، لأنها مما لا يمكن التحقيق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهى لا

(٣٨) المصدر السابق، ص ١١٧، يعتمد زكى نجيب على ستفنسون ربما أكثر من أير وكارناب، وينقل عنه أمثله، ويستشهد به الصفحات من ١١٤ حتى ١١٧ مما يجعله أقرب إلى موقفه الذى يرجع القيم إلى الانفعالات.

(٣٩) زكى نجيب فى موقف من الميتافيزيقا، ص ١٢١.

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٢٢.

تصلح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسى الذى يجب أن يتوفر فى أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صدقها "فالعبرة الأخلاقية - وكذلك العبارة الجمالية - ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة"^(٤١).

ويتساءل زكى نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة على "قيم"؛ حين ترد فى عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه، إذا نظر الرأى إلى شيء فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية آراء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه، إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "ينفعل انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا فى كلمة يقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل فى انفعاله، إن عبارات القيم لا تصف شيئاً ولا تقرر شيئاً إنما هى تعبير عن انفعال المتكلم" وهى تقال لعلها تثير فى السامع انفعالاً شبيهاً به"^(٤٢) إننا هنا بإزاء متابعة دقيقة لما يؤكد كل من Ogdem وريتشاردز Richards فى كتابهما "معنى المعنى" أن استعمال كلمة خير إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم. ويرد على النقد الذى قدمه دفيد روس للنظرية الانفعالية فى كتابه "أسس الأخلاق" ويبين تذبذبه فى القول بموضوعية القيم وذاتيتها فى كتابه "الصواب والخير"^(٤٣).

ينتقل زكى نجيب من تبني موقف الوضعية المنطقية، الذى يرفض القيم باعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبني النظرية الانفعالية كما يتضح فى قوله "النظرية الانفعالية التى نقدمها لك الآن، وندافع عنها تسوى بين الخير والجمال فى أن كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة فى الشيء

(٤١) يستند رفض زكى نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم، لأنها مما لا يخضع للمنهج العلمى ولا يمكن التحقق منها. وقد أفاض عدد كبير من الباحثين فى رفض مبدأ التحقيق باعتباره وسيلة علمية دقيقة لدراسة القيم.

(٤٢) زكى نجيب، المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٢٩.

المدرّك^(٤٤) وهو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يعتزون بها "فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه"^(٤٥).

ويحلل نقد الأستاذ بتون Poton للنظرية الانفعالية في القيم؛ ذلك لأن بتون يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطائية لا بطريقة منطقية، وثانياً لأنه دافع في نهاية حديثه عن هذه النظرية التي جعلها موضع هجومه موضحاً أن المبادئ الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها باختلاف الظروف القائمة، وهو نفس موقف زكي نجيب محمود والنظرية التي يدافع عنها، والتي تقول أن الحكم الأخلاقي تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شيء ما، محاولاً أن يحدث انفعلاً شبيهاً عند السامع، وإذن فلا صدق قيمة ولا كذب، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب، ويستشهد بأقوال أير في كتابه عن "اللغة، الصدق والمنطق" فالحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفى، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا يصور أمراً خارجياً^(٤٦).

ويؤكد زكي نجيب موقفه ويلخصه في أن العالم لاخير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أشياءه شيء اسمه خير وشيء اسمه جمال ... فالشيء نفسه يكون خيراً أو شراً جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه، والمحيط الاجتماعي والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك.

وهو يناقش هذه القضية في الفصل الرابع في كتاب "تحو فلسفة علمية" تحت عنوان (الكلمات ومدلولاتها) حيث يخصص الفقرة الخامسة للكلمات الوجدانية بعد أن عرض لثلاثة ضروب من الكلمات هي: اسم العلم، والاسم الكلي، والكلمة المنطقية وليس فيها ما هو رمز كامل يدل على وجود مسماه وجوداً فعلياً في دنيا الأشياء إلا اسم العلم. ثم يتحدث عن الكلمات التي تدل على قيمة خلقية أو جمالية "الكلمات التي تدل على أن في المتكلم انفعلاً من نوع معين، لكنها لا تشير إلى

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٣٠

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٣٥.

كائن خارجى إن كلمة جميل وما يدور مدارها من كلمات لا تشير إلى شىء قائم فى عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها. "إنه مهما تعددت الآراء فى تحديد معنى الجمال فهى جميعاً على اتفاق بأن جزءاً من المعنى — على الأقل — هو التأثير الداخلى الخاص الذى يتعرض له من يشهد شيئاً جميلاً؛ لكن اختلاف الآراء يظهر بعد ذلك فى تحديد الجانب الخارجى الإدراكى من معنى الجمال" (٤٧).

خلاصة الأمر عنده هى أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التى تسمى شيئاً بذاته فى عالم الأشياء كأسماء الأعلام؛ وليست هى من قبيل الأسماء الكلية التى تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها فى شىء بذاته من أشياء العالم الخارجى، وليست هى من قبيل الكلمات المنطقية، بل هى نوع رابع وفريد، إذ هى لا تشير إلى أى مدلول خارج الإنسان الذى يسوقها فى كلامه ليخرج منها انفعال أحس به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه (٤٨).

الأخلاق إذن نسبية وهذا مدار الفصل الثانى عشر من "نحو فلسفة علمية" الذى جعل عنوانه (من المطلق إلى النسبى) فقد كشف التحليل المنطقى للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين، مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهى بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها (٤٩) يقول: "ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعها الرياضى والطبيعى .. وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم كانت النتيجة العلمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، لأننا عندئذ سنكتفى فيها بالعبارات الوصفية وتخرج منها جانب الأمر، أى أنا نكتفى بأن نصف الطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى ظروف حياتهم المختلفة دون أن

(٤٧) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٠٩.

(٤٨) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٤٩) ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٤٢.

نصف هذا الطريق بقيمة معينة. مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أى تضع للناس ما ينبغى أن يكون، لا أن تكتفى بمجرد وصف ما هو كائن — لكنها إن رسمت لنا ما ينبغى أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعى ودخلت فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يآباه العقل ومنطقه^(٥٠) ويتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ الذى يقول: "إن الأخلاق لو كانت ضرباً من المعرفة لما كانت على نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن تكون، أى لما كانت تقدم توجيهات أخلاقية .. ويضيف أن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشمل على أية أجزاء معيارية وبالتالي لا تستطيع تفسير الأخلاق"^(٥١).

وبستخلص مراد وهبة من تحليل زكى نجيب اللغوى نتيجتين تخصنا منها الثانية التى ترى أن القيم "تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجى" مغزى ذلك إنه إذا اختلف أثنان فى حكم تقويم "فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجى لنفصل به، أيهما مصيب وأيها مخطئ ويرجع دافع زكى نجيب إلى تبني هذا الموقف دافع اجتماعى، لأن يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذلك فى الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لإلتزام الفرد بقضية اجتماعية"^(٥٢).

والحقيقة أن نقد مراد وهبة صحيح تماماً إذا تعلق الأمر بموقف زكى نجيب فى "خرافة الميتافيزيقا" و"تحو فلسفة علمية" وهما عمليين يغلب عليهما عرض موقف الوضعية المنطقية وليس الموقف العام للمفكر العربى الذى أشرنا إلى بداياته فى الفقرات الأولى من هذا البحث، والذى يتجلى فى الجبر الذاتى ويتضح بعد ذلك

(٥٠) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ٣٩٢.

(٥١) ريشنباخ: الموضوع السابق.

(٥٢) د. مراد وهبة: مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ص ١٢.

فى مؤلفاته المختلفة خاصة: "وجهة نظر" و"من زاوية فلسفية" و"ثقافتنا فى مواجهة العصر". ويظهر باوضح ما يكون فى تجديد الفكر العربى. وما يهمنى الإشارة إليه قبل تحديد معالم هذا الموقف هو أن زكى نجيب فى هذه الأعمال لا يغير من موقفه بل أنه يوسع من فهمه للقيم ويفصل فى بيان هذا الموقف الذى جاء عرضاً فى "خرافة الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية" وأسئء فهمه، وأن زكى نجيب محمود لا يتخذ الوضعية مذهباً بل أداة وطريقة علمية فى التفكير يقول: "أجدنى قد اتخذت من اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاهاً هو فى حقيقته "منهج للتفكير" لا "مذهب" يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته، فكنت كمن وضع فى يده ميزاناً يزن به ما يشاء دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير"^(٥٣) إن "وجهة نظر" د. زكى نجيب، هى ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة فى مركب واحد، منه تتكون الشخصية العربية الجديدة، لا أنس أن العلم ليس هو القيم، الأول موضوعى، "الثانية ذاتية دون أن تكون موضوعية الأول فخراً له، ولا ذاتية الثانية مسيئة لها،" يقول بحرارة "لست أنوى الإفاضة فى هذه التفارقة، بل إنى لم أذكر عنها شيئاً فى هذا الكتاب وكفانى ما قلته عنها وما لقيته بسببها"^(٥٤) إن زكى نجيب يقول بثنائية العلم والقيم ويعترف للأخيرة بنوع من الذاتية. وإذا تساءلنا عن كنه هذه الذاتية التى تتحدث عن الإرادة أو حرية الإرادة والفعل وهذا محور الفقرة القادمة.

٤ - نحو نسق شامل للعلم والقيم :

إن طبيعة القيم عند زكى نجيب طبيعة مزدوجة. وهو يشير فى دراسته "أزمة القيم فى عصر الانطلاق" إلى ازدواجية القيم بين العالم الخارجى والعالم الداخلى وأن هذا الازدواج هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى. لكن عنده، ليس الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا فى مراحل الانتقال والتطور. ونحن فى حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة لكننا مازالنا مثقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى مثل فهمنا لقيمة الزمان وللتفاوت الطبقي.

(٥٣) زكى نجيب مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ط٤، عام ١٩٨٧، ص ٢٤٦.

(٥٤) زكى نجيب وجهة نظر، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧، ص ١٠٠.

يقول: "إن أول ما يلفت أنظارنا، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير، مرحلة الإنطلاق، هو ازدواج القيم فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد، نعمل بأجسادنا على نحو ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر" (٥٥) يتحدث زكى نجيب فى هذه الفترة الهامة ١٩٦٧ عن التحول الاجتماعى، وعن أهمية القيم ودورها فى هذا التحول. ويرى أنه لن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة فى القيم كما أحدثناها فى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية (٥٦).

ويرى فى دراسته "إرادة التغير" أن الإرادة هى نفسها العمل الذى يحقق الهدف المنشود، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء "وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة إرادة فقد قررنا بالتالى أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير به أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً. والثانية هى أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد فى طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التى أقامها المجتمع الذى هو أحد أفراد" (٥٧) يتحدث زكى نجيب هنا عن ثنائية بين العلم القائم على التحقق والأخلاق القائمة على الإرادة. لا يلغى القيم ولا يستبعدا بل يؤكد عليها ويجعلها جزءاً أساسياً من موقفه الفلسفى العام الذى عرضه فى "تجديد الفكر العربى". وكما أكدنا من قبل فما قدمه فى هذا العمل هو استخدام المنهج الوضعى العلمى فى بحث التراث الفلسفى العربى، فهو ليس تحولاً أو تغييراً بل تأكيداً لقدرة المنهج على دراسة موضوعات أخرى أو قل أن زكى نجيب هنا يوسع من فهم العلم والمنهج العلمى ويضيف إليه أبعاداً جديدة فى حياة الإنسان. وأن هذا الفهم ليس جديداً فاهتمامه الأول وهو الإنسان وحرية الإرادة، موضوع بحثه الجبر الذاتى.

يقدم لنا فى الفصل الثامن من "تجديد الفكر العربى" فلسفة عربية مقترحة وهى فلسفة ثنائية، ثنائية بين السماء والأرض، بين الطبيعة والفن يقول: "إننا أميل بفكرنا إلى الثنائية وهى نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنسانى الحر المسئول فى

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٥٦) نفس المصدر، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٥٧) نفس المصدر السابق، ص ١٢٩-١٣٠.

القيمة في إطارها العام، لا ينفي تغيير مضمونها بحسب تفصيلات العيش في عصر من العصور. فحرية الإنسان. مثلاً — هي مبدأ مقطوع به، أو يجب أن يكون، لكن مضمون الحرية يتغير، لأنه يتسع مع نمو الإنسانية ونضجها^(٦١) ومن هنا فهو يضيف إلى موقفه السابق القيم. فالفلسفة السائدة، فلسفة تحلل العلم وقضاياها لترى متى تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة ومتى لا تكون ولكنها لا تعباً بالإنسان إذ تترك أمر الإنسان للأدب والفن فلنا عندئذ أن نقول لهم؛ لا، إننا نسايركم في فلسفة العلم لكننا نوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحي، الذي ينبض في صدره قلب ويطمح في حياته إلى أبعد الغايات.

وتحت عنوان (الإنسان العربي كيف يواجه الطبيعة) في الفصل العاشر من "تجديد الفكر العربي" يقدم لنا ما يقوله مفكروا الغرب في مشكلة المواجهة التي يواجه بها الإنسان الطبيعة. وحاول أن يقدم لنا ما يكن أن يقوله مفكراً عربياً حول هذه العلاقة. فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو "العلم" فمحور المواجهة عند المفكر العربي هو "الأخلاق" وهو يستخدم لفظ الأخلاق ليعنى به "مبادئ السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف". ويرى أن من أهم الإضافات التي أضافتها الثقافة العربية — صادرة في ذلك عن العقيدة الإسلامية — تنظيمها لأخلاقية الفعل. بعد أن كانت الأخلاقية قبل ذلك مقصورة على النية والضمير. فلا بد أن توضع النية الحسنة على محك الفعل، ومحك الفعل عادة هو الآخرون، هو المجتمع، هو الإنسانية وبغير هذا الطرف الخارجى لا تتم للموقف أخلاقيته^(٦٢).

يقول زكى نجيب محمود — مثل كائط بالواجب أساساً للأخلاق "فقوام الأخلاق عندنا هو "الواجب" لا "السعادة"^(٦٣) والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبني على حرية الإرادة والفعل الذى يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجتمع. وهو يؤكد على ضرورة الوجود الاجتماعى ليكمل الفرد. يقول: "إن

(٦١) المصدر السابق، ص ٢٨٥.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٣٨١.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

احتكام الفاعل إلى قانون أو شرع، لا ينفى احتكامه. إلى ضميره بل يضيف إليه، فالاحتكام بمحكمة الضمير وحده قد لا يلزم الإنسان بالانغماس فى حياة العمل^(٦٤) ويقدم لنا فى نهاية كتابه استشهاده ذا دلالة حيث ينقل القيم من ميدان المعرفة إلى ميدان الإرادة. ومن الفرد إلى المجتمع "لقد رأى إمام من أئمة الفقهاء المسلمين - وهو ابن تيمية - أن معرفة الله من حيث هو ماهية، مستحيلة على الإنسان وأنه لا سبيل أمام الإنسان لمعرفة الله إلا بمعرفة إرادته التى كشف عنها لأنبيائه، والتى ينحصر واجب العباد فى طاعتها وما إرادة الله إلا مجال القيم التى يراد لسلوك الإنسان أن يسير على مقتضاها. ولما كان هذا السلوك المراد يغلب أن يكون ذا صلة بحياة الآخرين فى المجتمع كانت فكرة الأمة ذات أهمية بالغة^(٦٥) ومن هنا كان تراث الأمة هو مصدر تحديد القيم عند فيلسوفنا حيث يرصد لنا فى الفصل العاشر "نموذج الإنسان فى تراثنا"، فهو يرسم خطوط تصور نموذج الإنسان كما تمناه أربعة من أعلام الفكر العربى القديم هم: مسكويه والغزالي والرازي والجاحظ. إن ما يهم زكى نجيب محمود هو الإنسان لذا فهو يرى أن علينا أن نغير من زاوية النظر التى ينظر بها المفكر الغربى للطبيعة. فالمواجهة فى الغرب - بين الإنسان والطبيعة - تنتهى بعلم وعندنا مواجهة للمجتمع الإنسانى تنتهى بالقيم ويدرك كل من الفريقين باى طابع يتميز وما الذى ينقصه ليكتمل الإنسان إنساناً^(٦٦).

يميز زكى نجيب بين عالم الطبيعة الذى يخلو من القيم، فهى ليست من موجوداته وبالتالي فهى ليست علم أو جزء من العلم وعالم الإنسان أو مملكة الحرية، وهو عالم الضمير والفعل - أحياناً يحدثنا عن العالم الأول فقط مؤكداً ذاتية ونسبية القيم وأحياناً يضمهما فى نسق ثنائى الأبعاد يجمع العلم والقيم وهو ينشغل بالحديث عن "قيمة القيم" فى كتابه "من زاوية فلسفية" فيجعل منها رباناً يقود سفينة المرء فى حياته. شبه السفينة وربانها يكون الإنسان بما يغمر رأسه من قيم، هى قيم يدركها بالفطرة حيناً، وحيناً آخر تثبت فى نفسه بثاً، فإنك لترى هذا

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٦٦) المصدر السابق، ص ٣٨٦.

الإنسان فى صخب الحياة صاعداً هابطاً ساخطاً راضياً مستسلماً أو ثائراً، فتدرى أنا وأنا لا تدرى فيم سخطه ورضاه، لأن الشواهد المنظورة قد لا تكفيك للفهم والتعليل، وذلك لأنها من المعانى فى رأسه التى تسيره وإن شئت فقل إنها مجموعة القيم التى تمسك بزمامه وتوجهه، ففهمه على حقيقته هو فهمها^(٦٧).

ويرجع زكى نجيب نشاط الإنسان إلى القيم الثلاثة "تنطوى شتى المعانى التى تضبط مسالك الإنسان فى خضم حياته، وهى الحق والخير والجمال. فى مقابل: الإدراك والسلوك والوجدان. "هى قيم ثلاث تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها وعنهما تتفرع معان يضحى الإنسان بنفسه ولا يضحى بها"^(٦٨) وبسبب هذا الموقف من القيم قال بعض أساتذة الفلسفة بتغير فى موقف زكى نجيب من القيم وابتعاده عن نظرية الوضعية المنطقية فى القيم مع أن ما يقدمه زكى نجيب هنا هو تفصيل وتحديد لموقفه العام من القيم وهو ما يتضح فى ختام الدراسة المشار إليها حيث يقول: "وهكذا تقلب البصر فى مسرح الحياة الإنسانية فتراها مرتكزة آخر أمرها على مجموعة من القيم أو المعانى لا تكون أبداً موضع اختلاف للرأى من حيث الأساس، وإن اختلف الرأى عليها فى الشرح والتطبيق ويضيف مواصلاً "لو نفدت ببصرك إلى أعماق النفوس لأفيتها على عقيدة راسخة بأنه لابقاء بغير مجموعة القيم التى أدركتها بالفطرة السليمة حيناً أو بثت فيها بالتربية القويمية حيناً آخر، فإن أعوج السلوك الظاهر عن إملاء تلك المعانى الشريفة لم يحتج الأمر إلى تغير فى فطرة الإنسان، بل احتاج إلى تربية جديدة تتسق بين الظاهر والباطن فيسلك الإنسان عندئذ سلوكاً سوياً يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة"^(٦٩).

(٦٧) زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص ١٢١.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

خاتمة :

ومما سبق يظهر أن الاهتمام بالقيم عند زكى نجيب محمود من أول اهتماماته الفلسفية وأكثرها استمرارية واتساعاً بدأ فى الجبر الذاتى وشغل مؤلفاته التالية ذات الصبغة العلمية الخالصة؛ "موقف من الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية" واستمر فى مؤلفاته التالية خاصة فى: "تجديد الفكر العربى" وهو يشير فى عمله الأول إلى جانبين للإنسان مؤكداً على أنه كائن مريد خلاق مبدع؛ وهذا الجانب هو ما يستعصى على العلم. وجاء فى مؤلفاته التالية أن العلم الذى ينشغل بعالم الطبيعة الموضوعى ليس به قيم، وأن ما نطلق عليه الخير والجمال هى أمور إنسانية ذاتية نسبية. وأكد "تجديد الفكر العربى" وما يليه على أنه بالإضافة إلى نظرة الغرب التى تستبعد القيم فى مواجهتها للطبيعة هناك نظرة الشرق التى تؤكد على الأخلاق وأن القيم والغايات هى ما يوجه حياة البشر. معنى هذا فى رأينا يتمثل فى النقاط التالية.

— أن الموقف الوضعى المنطقى من القيم الذى ظهر بأوضح ما يكون فى "خرافة الميتافيزيقا" والقائل بنسبية الخير والجمال ليس هو الموقف الأول ولا الوحيد ولا الدائم للدكتور زكى نجيب من القيم، حيث يسبقه "الجبر الذاتى" ويلحقه كتابات متعددة تعترف للقيم بوجود موضوعى فى حياة البشر.

— الجبر الذاتى يقدم ثنائية ظلت مستمرة لدى زكى نجيب محمود منذ كتابه "الشرق الفنان"، وحتى "تجديد الفكر العربى"، ظهرت فى البداية غير واضحة أو بمعنى أدق غير معلنة، فها صدى فلسفة كانط النقدية وتمييزه بين عالم الطبيعة وعالم الحرية. وظهرت محددة تماماً فيما أطلق عليه "فلسفة عربية مقترحة تؤمن بثنائية السماء والأرض، الفن والطبيعة" تؤكد أن الأرض والعلم لا يكفيان دون السماء والقيم.

— أن الاتساق هو ما يميز موقف زكى نجيب من القيم على الرغم من ما يبدو فى الظاهر من تعارض بين موقف وضعى منكر للقيم وموقف آخر يقر لها

بنوع من الوجود أو بين القول بنسبيتها في موضع وإطلاقيتها في موضع آخر. وهو النقد الذي يوجهه أحد الباحثين في "الوضعية المنطقية والتراث العربي" (٧٠).

— أن القيم تقع خارج مملكة العلم وداخل مملكة الإنسان، تظهر النسبية عبر نظرة العلم لها وتعامله معها وتظهر موضوعية عبر نظرة الإنسان لها، وهي ذات وجود أنطولوجي من وجهة نظر الثنائية بل إنها ذات وجود إلهي خالد فمصدرها السماء. والحقيقة أن القيم في مملكة الإنسان أشبه بالقوانين في مملكة العلم.

— يعطينا زكي نجيب محمود تحديدات متعددة انطلاقاً مما سبق هي أن القيم تمثل عالم حرية الإرادة وتكتمل بالفعل، وأن الفعل الذي يحقق القيم ليس هو الفعل الفردي — في إطار الضمير — بل فعل الفرد في علاقاته مع الآخرين. وأن المقصود بها ليس فقط تحقيق السعادة ولكن أداء الواجب... ومن هنا فهي ذات بعدين — البعد الذاتي النسبي المتغير كإنفعال ورغبة وأمنية وعاطفة على نحو ما نقول به المدرسة الانفعالية والوضعية المنطقية والبعد الموضوعي كفعل متحقق في سلوك الإنسان الفردي والاجتماعي.

أن للقيم مصدرها السماوي ومجالها الإنساني وطبيعتها التاريخية والاجتماعية كما يؤكد في "إرادة التعبير" و"القيم في عصر الانطلاق". وهي مما يمكن تنميته وتغييره وتطويره بالتربية "قيمة القيم" مما يوضح اهتمام زكي نجيب محمود الكبير بدراسة طبيعة القيمة ومصدرها ومجالها ويرجع ذلك كما أكدنا لاهتمامه الكبير بالإنسان.

(٧٠) عبد الباسط سيداً: الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، دار الفارابي، بيروت ١٩٩٠، ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

البَابُ الثَّالِثُ

الخطاب الفلسفى الإسلامى والتحقيقات الفلسفية

أبو ريدة :

تحقيق النصوص فى الفلسفة والكلام

مقدمة (*) :

كان "الكندى" أول فيلسوف عربى يعبد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة العرب الذين أسسوا لمن أتوا بعدهم من الفلاسفة. وكما كان من حسن طالع الفلسفة الإسلامية أن يستهلها الفيلسوف العربى المسلم قديماً فى القرن الثالث الهجرى، فقد كان صاحب "الكندى" محمد عبد الهادى أبو ريدة من الطليعة الواعية التى أسست الدرس الفلسفى المعاصر فى العربية منذ ثلاثينيات هذا القرن، مع إنشاء الجامعة المصرية بالقاهرة.

لقد كان من العلامات المميزة لحياتنا الثقافية إنشاء الجامعة المصرية الحرة فى بداية هذا القرن. وكان دور الجامعة لا ينكر فى ترسيخ الثقافة العلمية القائمة على المناهج الحديثة. وقد شارك فى ذلك كثير من الأساتذة المصريين والأجانب، وحين تحولت من جامعة أهلية إلى جامعة رسمية فى عام ١٩٢٥، ظهر الأساتذة المصريون الذين تولوا التدريس بها، وفى مقدمتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق^(١) صاحب المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر، والذي تخرج على يديه عثمان أمين^(٢) ومحمود الخضيرى وعلى سامى النشار^(٣) وأحمد فؤاد الأهوانى وثابت الفندى وتوفيق الطويل ومحمد عبد الهادى أبو ريدة الذى اختط منذ البداية خطة واضحة

(*) هذا الفصل نشر فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته، جامعة الكويت، عن الدكتور أبو ريدة، إشراف د. عبدالله العمر، الكويت، ١٩٩٣، وسبق نشره فى مجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، العدد ٣٥، يناير، يونيه، ١٩٩١، ص ١٣٣-١٤٧.

(١) ينبغى التأكيد على الصلة بين الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلاميذه الذين واصلوا تدعيم الدراسات الإسلامية وفى مقدمتهم محمد عبد الهادى أبو ريدة وعلى سامى النشار، راجع عنه: د. إبراهيم مذكور (مشرفاً): الكتاب التذكارى عن "الإمام الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً"، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، القاهرة ١٩٨٢ د. على عبد الفتاح المغربى: المفكر الإسلامى المعاصر مصطفى عبد الرازق دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٧.

(٢) راجع د. إبراهيم بيومى مذكور (مشرفاً) دراسات فلسفية مهداة إلى روح الدكتور عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩.

(٣) راجع كتاب المشكاة، ودراسات مهداة إلى روح الدكتور على سامى النشار. دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٥.

محددة المعالم لدراسة الفلسفة الإسلامية والتزم بعمق وجدية بما حدده لنفسه من البداية فلم ينشغل بغيرها من الدراسات.

لقد هيا أبو ريدة نفسه لهذه المهمة بالإعداد المتأنى الجاد، وذلك بالسعى لامتلاك أدوات البحث العلمى التى يفتقر إليها كثير ممن ساروا فى التخصص نفسه، فاتقن الألمانية والفرنسية والإنجليزية والأسبانية والفارسية ومن اللغات القديمة اللاتينية واليونانية بالإضافة لطول باعه فى العربية، وراجع كل المصادر الأساسية فى لغاتها المختلفة، واختار جانباً محدداً واضحاً مال إليه وانشغل به، وكان سبيله لقراءة الفلسفة العربية الإسلامية هو الجانب العلمى أو ما أطلق عليه القدماء "الحكمة الطبيعية" منذ أول دراساته عن النظام وحتى آخر تحقيقاته عن ابن الهيثم.

وقد كان "أبو ريدة" على وعى بمهمته ورسالته ودوره فى بداية نشاطه الفلسفى، الذى بدأ منذ تخرجه فى قسم الفلسفة بالجامعة المصرية عام ١٩٣٤، وهو تقديم "تاريخ واسع شامل للفكر الفلسفى الإسلامى". وقد رأى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا من خلال وسائل ثلاث متاحة أمام الباحث الجاد وهى: الترجمة الآمنة للكتب الأساسية فى اللغات المختلفة التى تتناول الفلسفة الإسلامية، وتحقيق المصادر الأصلية فى فروع الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم، بالإضافة لتقديم دراسات مبتكرة تحيى الجوانب الهامة فى هذه الفلسفة وهى عنده الجوانب الفلسفية والعلمية التى اهتم بها كثيراً وتابعها طوال حياته، وفى مقدمتها رسالتاه: "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" (٤) بجامعة القاهرة، والغزالى ومعارضته للفلسفة اليونانية Al Ghazali und Seine Widerlegung der griechischen Philosophie من جامعة بازل سويسرا عام ١٩٤٥ (٥).

والباحث فى أعمال أبو ريدة يلاحظ أنه بدأ بالترجمة التى شغلت المرحلة الأولى من أعماله بدأت منذ تخرجه واستمرت حوالى اثنى عشر سنة بعد ذلك

(٤) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: دار النديم للصحافة والنشر ط. القاهرة ١٩٨٩.

(٥) Al ghazali und seine widerlegung der griechischen philosophie, tahafut al falasifah, madrid, 1952.

وتدخلت مع تقديمه لأبحاثه الأكاديمية. وإذا عرضنا لترجمات محمد عبد الهادى أبو ريدة فسوف نجد أنه اختار بعناية عدة نصوص هامة فى تخصصه الدقيق، توسع من فهمنا للفلسفة الإسلامية من جانب وتؤكد الناحية العلمية من جانب آخر. ويهمنى أن نشير إلى مسألتين هامتين قبل بيان جهود أبو ريدة فى الترجمة؛ الأولى أن الترجمة كانت بمثابة إعداد وتمهيد وتوفير للنصوص الفلسفية اللازمة للتأريخ للفلسفة العربية الإسلامية، فهى نقطة انطلاق أولى ليدف أعم وأشمل والثانية أنها جهد فلسفى فى الأساس من حيث توظيف الأدوات البحثية الأساسية ومراجعة المصادر الفلسفية باللغات المختلفة والاعتماد على المخطوطات الأصلية والاستعانة بها، وتقديم الترجمة للعربية بدراسة وافية تضع النص المترجم فى سياقه بالنسبة لتأريخ الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها.

أولاً : ترجمات أبو ريدة والتأريخ للفلسفة الإسلامية :

قدم لنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ترجمة لخمس كتب أساسية اهتمت بالحضارة والفلسفة الإسلامية لبيان صورة الفلسفة والحضارة الإسلامية كما تجلت فى كتابات الأوروبيين بالإضافة إلى ترجمة عدد كبير من المواد الفلسفية فى دائرة المعارف الإسلامية.

والعمل الأول الذى قدمه وهو لم يزل طالباً أو فور تخرجه - هو كتاب "وجهة الإسلام: نظرة فى الحركات الحديثة فى العالم الإسلامى" كتبه مجموعة من المستشرقين وأشرف عليه هاملتون جب ولويس ماسينيون^(٦). وهذا الكتاب يعرض لنا تطور الشعوب الإسلامية، وخطوات هذا التطور وظروفه التاريخية والعوامل التى ساعدت عليه ومسلك المسلمين إزاء المدنية الغربية ومقدار قبولهم أو رفضهم لها، ووسائلهم فى حل مشكلاتهم الحاضرة وما أصابوا من نجاح، ثم وجهة الإسلام فى جملته، ومحاولة التوفيق بين أنظمتها وبين العصر الحديث. فإذا تساءلنا عن أهمية هذا العمل "فإنها ترجع إلى أنه يوجه أكبر العناية إلى تحليل تيارات الفكر

(٦) - هـ جب ، ل . ما سينيون: وجهة الإسلام، المطبعة الإسلامية ترجمة محمد أبوريبة القاهرة ١٩٣٤.

الداخلية بين شعوب الإسلام وما يتردد بينها من^(٧) نزعات، ويفصل ما يشغل بالهم من الناحية الدينية والاجتماعية والحقيقة أن هذه النوعية من الكتب تثير الشك والتساؤلات وتطرح العديد من علامات الاستفهام حول السبب في تأليفها والغرض منها ونوعية المتلقى لها من الغرب، وإذا كان أبو ريذة لم يشغل نفسه بالبحث في ذلك فإنه توقف من خلال التعليقات لمناقشة بعض الأفكار التي يعرضها المؤلفون وكلها تتجه نحو تصويب بعض الأفكار الجزئية. يقول: "لم أجد في ثنايا الكتاب كثيراً مما يحتاج إلى التعليق ولم أعلق إلا على بعض الأفكار في اختصار"^(٨).

والعمل الثاني هو كتاب دي بور De Boer "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الذي بذل فيه الجهد الكبير "ليعطى قارئه فكرة شاملة عنها منذ نشأتها ويبين تطورها ومشغوري رجالها ويهديه إلى مسائلها، فيهيئه لدراساتها الدراسة الوافية"^(٩). ويوضح لنا المترجم أهمية دراسة تاريخ الفلسفة وأنها وإن نهضت في أوروبا في القرن التاسع عشر فهي لا تزال حديثة العهد في مصر، ويشير إلى قلة الكتب العامة في تاريخ الفلسفة الإسلامية فهناك كتاب "مونك" وكتاب دي بور — الذي يقدم لنا ترجمته ثم كتاب كارادي فو، والحقيقة أن جهد أبوريذة في هذا العمل يجعلنا دون أدنى مبالغة ننسب العمل إلى "أبو ريذة — دي بور" معاً. فالمؤلف قد رغب في الإيجاز فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ولا المصادر، حتى كان يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه، فبحث أبو ريذة حتى اهتدى إلى الأصول العربية وأضاف كثيراً من التعليقات بحيث جاءت الترجمة في أكثر من ضعفي حجمها الأصلي مزودة بالإشارات والتنبيهات والتعليقات، ووسع ما هو موجز، وأضاف معلومات هيأتها البحوث الجديدة حتى جاء الكتاب أوفى وأعم نفعاً وبداية لجهده في تأريخ أوسع للفكر الإسلامي "لقد أشار على بعض أساتذتي أن أترجم هذا الكتاب ليكون مجملاً شاملاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية .. لقد حاولت الاستكمال

(٧) المرجع السابق، المقدمة، ص ٣.

(٨) المرجع السابق ص ٤.

(٩) د. أبوريذة: مقدمة ترجمته كتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة (١٩٣٨) ص ٥.

والاستيفاء بقدر ما اتسع بذلك جهدى لأجعل هذا الكتاب .. توطئه لتأريخ أوسع للفكر الإسلامى" (١٠).

والكتاب الثالث الذى يقدم لنا ترجمته إلى العربية هو كتاب آدم متر "الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع" ويخبرنا أبوريدة أن الذى حبيب إليه القيام بهذا العمل، إنه ليس فى كتب المستشرقين على كثرة تأليفهم إلا كتب قليلة تبحث فى تاريخ الحضارة الإسلامية على النحو الذى سلكه آدم متر.

ويحدد لنا أبو ريدة طريقته فى العمل لنقل هذا الكتاب إلى العربية وهى التحقيق العلمى للمصادر والأصول التى استقى منها متر نصوصه. يقول: "كان لابد لى من البحث عن هذه المصادر فى فهارس المكتبات الأوروبية للمطبوعات والمخطوطات ومراجعة ذلك. وقد استطعت أن أحصل على المواضع التى أشار إليها المؤلف فى المخطوطات، وكذلك مراجعة الأصول العربية، ووسعت بعض النصوص وبينت مناسبتها، وذكرت أسماء الأعلام كاملة وعلقت تعليقات قليلة جداً يتطلبها المقام، على إنى راجعت كل شىء تقريباً على الأصول التى ذكرها المؤلف مراجعة دقيقة طلباً للدقة والضبط" (١١).

وترجم كتاب بينس S. Pines "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" أثناء فترة دراسته بباريس وبازل وحالت ظروف الحرب العالمية دون نشره حتى ١٩٤٦ وهو كتاب يسير فى الاتجاه العلمى الذى شغل به منذ كان طالباً وظهر فى دراسته الأولى عن إبراهيم بن سيار النظام واستمر معه طوال حياته، فقدم للكتاب بدراسة وافية مع ملحق عن "مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام" (١٢) ويهمننا مقدمة ترجمته التى تظهر لنا بوضوح اهتمامه العلمى المبكر. فهو يدرس موقف المتكلمين والفلاسفة من الكون على ضوء

(١٠) الموضوع السابق.

(١١) د. محمد عبد الهادى أبوريدة: مقدمة ترجمة كتاب آدم متر: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠ ص ز - ح

(١٢) أضاف د. أبوريدة إلى ترجمته لكتاب بينس ترجمة مقال أوتو برينزل OTTO PRETZL "مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام" عن مجلة الإسلام، المجلد التاسع ١٩٣١.

إنجازات العلم، ويرى أن العلم يؤيد متكلمى الإسلام القائلين بالذرة على فلاسفة الإسلام الذين انكروها: "لا شك أن متكلمى الإسلام كانوا فى كثير من الأحيان أرزن وأقرب إلى روح العلم من فلاسفته وذلك ينبجلى فى رفض المتكلمين للعلوم الخادعة. وقد كانوا من وجهة أقرب إلى روح الفلسفة لتناولهم الأفكار الفلسفية بالنقد، وخصوصاً لأبحاثهم فى المعرفة الإنسانية ونقدهم لها.^(١٣) ومهما يكن من شىء فإن القول بالجزء الذى لا يتجزأ كان له شأن كبير فى علم الكلام لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل: حدوث العالم، المفضى إلى إثبات جود الصانع، كما كان أساساً لوجهة نظر فى الكون تتبنى على القول بالخلق المستمر^(١٤). وتظهر مقدمة أبو ريدة أهمية الجوهر الفرد فى الفلسفة الإسلامية. وإنه يكشف عن نواح جديدة ويبعث الاهتمام بمشكلات يجب دراستها فى الفكر الإسلامى" وكما أوضحت فإن أبو ريدة حتى فى ترجماته يرجع للأصول ويعتمد على المصادر المطبوعة والمخطوطة التى يحققها ويشير إليها فى كل عمل من أعماله وهو يوضح لنا ذلك فى مقدمات ترجماته وتعليقاته عليها بقوله: "وكان من حسن حظى أنى عرفت مؤلفه العلامة بينس فى باريس فرجعت إليه فى إيضاح ما احتجت إلى إيضاحه تحرياً للدقة، كما أنى استطعت وأنا فى باريس مراجعة نصوصه التى لا تحصى فى مخطوطاتها الكثيرة التى رجع إليها المؤلف، ولم يكن هذا على الأمر اليسير"^(١٥) ويضيف فى الفصل المعنون مصادر فلسفة الرازى وهو يعرض لتحليل بينس للذة والألم عنده واستشهاد به ببعض الآيات القرآنية التى تركها المؤلف "كان محل هذه الآيات بياض فى الأصل، وقد عثرت على فصل عنوانه: "فى بيان النفس" فى آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الأسكوريال، والغالب أنه كتاب "الفوز الأصغر" لابن مسكويه، وهو حكاية عن مذاهب الحرثانيين، ومنه أكملت هذه الآيات"^(١٦).

(١٣) مقدمة د. أبوريدة لترجمة كتاب بينس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٦ صط.

(١٤) نفس الموضع السابق.

(١٥) المرجع السابق، المقدمة ص ط.

(١٦) المرجع نفسه ص ٦٣ الهامش.

وكتاب فلهوزن: "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية" هو العمل الخامس الذى يقدمه أبو ريذة إلى العربية. وهو كما يتضح من عنوانه فى التاريخ العربى يعرض فى فصول تسعة لقيام الدولة الإسلامية حتى سقوط دولة بنى أمية. ويخصص أبو ريذة مقدمة للحديث عن المؤلف وأخرى عن الكتاب. فالرجل عالم بارز فى دراسات الكتاب المقدس، وباحث محقق فى ميدان التاريخ العربى وهو مفكر متحرر يعتد بالعقل ويعنى بالنفل، وفى عمله هذا لم يكن متميزاً أو صاحب أفكار مسبقة مع أو ضد العرب، فقد جمع بين الجد العلمى والعمق والعدالة، وجمع بين روح العالم وموضوعيته وروح الفنان وذاتيته^(١٧) والكتاب يعرض فترة مجد العرب الخالدة وفترة التجربة الكبرى فى تاريخهم، ويوضح كيف قامت دولة العرب على أساس الدين وقوة الإيمان، والجنس العربى وخصائصه.

ويمكن أن نستنتج خصائص ترجمات أبو ريذة ومنهجه فى الترجمة من تلك الإشارات التى يعلن بها فى بداية كل نص كيف تعامل معه. فهو يرى أنه لابد لمن يريد ترجمة كتابه بلغة أجنبية فى موضوع إسلامى أن يكون ملماً بالموضوع عارفاً بالاصطلاحات العربية^(١٨) وأن يراجع كتب التاريخ والتراجم وكل ما رجع إليه المؤلف من مؤلفات المفكرين العرب، والاستعانة بالاصطلاح العام الذى جرى عليه الإسلاميون. وبالإضافة للعودة إلى الأصول والإمام بالمصطلح العلمى العربى وعليه أيضاً إدراك أنه مترجم عربى يقدم عملاً للقارئ العربى، وبالتالي فمن الممكن أن يتوسع فى الموجز ويفصل فى المختصر ويحقق الأسماء وتواريخ الميلاد والوفاة لأى ممن تحدث عنهم المؤلف دون تفصيل^(١٩) وإذا كان أبو ريذة حريصاً على دقة الترجمة بحيث يقدم فكر المؤلف بشكل يكاد أن يكون حرفياً، فهو فى أحيان أخرى يعطى نفسه حرية أكثر كما فى ترجمته لتاريخ الدولة العربية الذى نشر عام ١٩٥٨ حيث لم يكن بدّ فى بعض الأحيان من ترجمة المعنى ترجمة

(١٧) فلهوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية ترجمة د. محمد عبد الهادى أبورية ، القاهرة ١٩٥٠، والمؤلف معروف فى العربية ترجم له د. بدوى كتابه عن الخوارج والشيعة، القاهرة ١٩٥٩.

(١٨) د. أبورية : مقدمة ترجمته تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص د.

(١٩) د. أبورية: مقدمة ترجمة الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع.

دقيقة وافية بالغرض دون تعنت في التمسك بالترجمة الحرفية، خصوصاً إذا كانت الألفاظ العربية المؤدية للمصطلحات الألمانية لم تتوطن بعد في أذهان غالبية القراء العرب^(٢٠) والحقيقة أن السمة الأساسية التي نريد أن نستخرجها عرضنا لإشارات أبوريادة لطريقته في الترجمة هي التأكيد على أهمية التحقيق والضبط والعودة للأصول العربية – وأغلبها في هذه الفترة كان مخطوطاً أي أن التحقيق والعودة للمخطوطات – كانت أيضاً جزء من عمله في ترجمة وتقديم النصوص الغربية في الفلسفة إلى اللغة العربية.

ثانياً : أبحاث أبو ريدة والتحقيق العلمي

وكما اتضحت طريقة الأستاذ في الترجمة التي كانت بالنسبة إليه الوسيلة الأولى لتقديم المادة العلمية التي تساعد الباحث بعد ذلك في تقديم تاريخ أشمل للفلسفة الإسلامية، تلك الطريقة التي ظهر فيها كيفية تعامل أبو ريدة مع النص المترجم وكيفية نقله إلى العربية من خلال العودة إلى المصادر والأصول وضبطها وتحقيقها، فإننا نجد في أبحاثه بالإضافة إلى كشفها لميادين بكر لم يرتدها الباحثون العرب قبله، وميله إلى بحث الناحية العلمية في التفكير الإسلامي "الكلامي والفلسفي" ذلك الضبط المنهجي المتمثل في امتلاك الأدوات البحثية كالتمكن من كثير من اللغات الأوروبية، والإلمام بالمصطلحات الفلسفية العربية، والمعرفة الواسعة بالمصادر والأصول.. وسوف نعرض في هذه الفقرة لأصول البحث العلمي كما ظهرت في أول أبحاثه للماجستير عن "إبراهيم بن سيار النظام وآرائه الكلامية والفلسفية" ولن نتوقف عند الموضوع والمحتوى الذي يعالجه والذي قدمه لنا في بابين الأول: مدخل عن حياة النظام، ثقافته، نواحي نشاطه الفكري والاتجاهات الغالبة على تفكيره ومكانته بين مفكري عصره ومميزاته الشخصية ومؤلفاته، والباب الثاني آراء النظام سواء في الإلهيات أو الإنسان أو العالم المادي أو المسائل الأخلاقية والسياسية، فما يهمنا هنا هو التوجه العام المتمثل في مغزى دراسته للنظام والذي يتضح في حديثه عن الاتجاهات الغالبة على تفكيره: النزعة المادية الحسية، الاتجاه العلمي، الاتجاه الجدلي، الاتجاه إلى التعمق (الناحية العقلية المنطقية) ومن تخصيصه أكبر أجزاء بحثه للحديث عن آراء النظام الطبيعية.

(٢٠) د. أبوريادة مقدمة ترجمة تاريخ الدولة العربية.

إن اهتمامه بالنظام جزء من اهتمامه بعلم الكلام الإسلامي الذي شغل به كثيراً ربما بشكل يوازي اهتمامه بالفلسفة أو يزيد. وهو في هذا يتفق مع على سامي النشار الذي رأى في الكلام الفلسفة الإسلامية الأصيلة. ومن هنا كان توجيه أبوريدة جل أبحاثه إلى هذا الميدان. فعلم الكلام الإسلامي وكبار علمائه، خصوصاً المتقدمون منهم، في حاجة إلى مجهود كبير يوجه إلى دراسة المذاهب الخاصة بكل متكلم، وإلى بيان وجهة النظر الموحدة لفرق المتكلمين، ولجملة هذه الفرق باعتبارها ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية كما يمثلها كبار فلاسفة الإسلام من جهة، وتكون في ذاتها فلسفة لها خصائصها التي تتميز بها من جهة أخرى.^(٢١) هذا هو الهدف الذي وجهه من البداية لدراسة النظام وتحقيق كتاب "التمهيد" للباقلاني وترجمة "مذهب الذرة عند المسلمين" لسلمون بينس. فكيف أدى عالم هذه المهمة في بحثه: "لقد اعتمدت فيه على ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة في مصر وفي بعض بلدان أوروبا، كما إنني جعلته مستوفياً لأبحاث المستشرقين الأوروبيين في الموضوع".^(٢٢) وهذا ما سنحاول إيضاحه. لقد أراد أبوريدة ربط آراء النظام بأصولها الأولى الإسلامية "حاولت أن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظاً على ما أنا مقتنع به من ضرورة مراعاة التطور الطبيعي لفكر الإسلام من حيث منشأ المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام. ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من رد آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التعسف والمبالغة في بعض الأحيان".^(٢٣) يتضح ذلك في مناقشته آراء المستشرق الألماني هوروفيتز Horovitz في رده بعض آراء النظام إلى آراء الفلاسفة الرواقيين وتأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام الإسلامي.

ونشير هنا إلى مصادر أبوريدة المختلفة التي رجع إليها في لغاتها الأصلية. فبالإضافة للأصول العربية، هناك كتابات كل من: فستفيلد F. Wustenfeld وماكدونالد Macdonald وأوليري O'leary وكرادي Carra de Vaux^(٢٤)

(٢١) د. أبوريدة: إبراهيم بن سيار النظام. كلمة المؤلف ص. ح.

(٢٢) نفس الموضوع.

(٢٣) المرجع السابق ص. د.

(٢٤) المرجع السابق ص ١.

وكريمر Kremer^(٢٥) وماكس هورتن Max Horten الذي كثيراً ما يعتمد على كتاباته المتعددة^(٢٦) وبروكلمان Brockelmann ومارتن شرينر M.Schreiner^(٢٧) وهوروفتز Horovitz^(٢٨) ويريتزل Pretzl ونيرج Nyberg ورينان Renan وفورلاني Furlani وريتز Ritter^(٢٩) وغيرهم.

وتأتى المخطوطات لتمثل مصدراً أصيلاً يحرص أبو ريدة على الاعتماد عليه والإشارة له، وبيان ما يتعلق به من ذكر المخطوط ورقمه ومكانه. فهو يذكر في كتابه عن النظام مراجعه في الهوامش والملاحظات وفيها المخطوطات التي رجع لها مثل: "عيون التواريخ" لأبن شاعر مخطوط رقم ١٥٨٨ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ١) وكتاب البرهان في عقائد أهل الإيمان مخطوط رقم ٣٢١ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة (ص ٢، ٩٠) وكتاب عيون أخبار الأعيان فيما مضى في سالف العصور والأزمان لأحمد بن عبد الله البغدادى مخطوط رقم ٦٦٧٧ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ٣، ١٩٤). ويشير إلى كتاب الذهبي "تاريخ الإسلام" وهو يوجد مخطوطاً في بعض مكتبات أوروبا ويعلق عليه "إن بعض نسخه غير كاملة" (ص ٥) وكتاب أبو المعين النسفى بحر الكلام مخطوط رقم ١٥٤ عقائد بالمكتبة التيمورية (ص ١٤٧، ٦) والتبصير في الدين للإسفرابينى مخطوط بمكتبة الأزهر (ص ٧، ١٣٠) وكتاب أبو هلال العسكري "الأوائل" مخطوط رقم ٥٩٨٦ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ٨، ٦٧) والبحر الزاخر الجامع لمذاهب علماء الأمصار مخطوط رقم Claser 230 بمكتبة برلين (صفحات ١٣٤، ١٦، ١٦٢). والأحكام في أصول الأحكام لابن حزم مخطوط رقم ١١ أصول بدار الكتب (ص ١٧-٢١) وكتاب القاسم بن إبراهيم الحسنى + ٢٤٦ هم "الرد على الرافضة" مخطوط بمكتبة برلين رقم Glaser ١٠١ (ص ٢٨-١٥٠).

(٢٥) واستشهاداته بهم على الوجه التالى: فسنقليد ص ١، ماكدونالد، صفحات ٥، ٨٩، ١١٩، ١٧١، أوليرى صفحات ٥، ١١، كاردى قوا ص ٥، ٦٩، ١٧٢، وكريمر ص ٥، ٨٩.

(٢٦) راجع صفحات ٥، ١٦، ٦٦، ٧٤، ٨٥، ٨٦، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١١٧، ١٤٢، ١٥٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢.

(٢٧) ص ٦، ١٧١. ومارتن شرينر صفحات ١٣، ٥٣.

(٢٨) على امتداد صفحات الكتاب ٤٧، ٧٦، ٨٥، ٨٦، ٩٤، ١٠٢، ١٠٧، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٣٩، ١٤١، ١٦٨.

(٢٩) ويشير إلى بريتزل ونيرج ص ٥٤. وفولارنى ، ص ٧٧، وريتز ص ٧٩.

مخطوط "التميز" للباقلانى الذى حققه فيما بعد مع الأستاذ محمود الخضيرى مخطوط رقم ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهلية بباريس (ص ٢٨-٣٥) وكتاب البيهقى تاريخ حكماء الإسلامى الذى يشير إليه فى كثير من أعماله مخطوط رقم ٣٦٦٦ بدار الكتب المصرية (ص ٧٠) والمجموع من المحيط بالتكاليف مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (صفحات ٨٣، ١٣٥، ١٣٦)، والصحائف الإلينية للسمرقندى وشرح الصحائف للعلاء الإسفرايينى وهما مخطوط واحد تحت رقم ١٢٤٧ بالمكتبة الأهلية بباريس (صفحات ١١٠-١٧٤) ومفصل المحصل بمكتبة باريس رقم ١٢٥٤^(٣٠) والعقائد الماتريدية مخطوط رقم ١٤٧ عقائد المكتبة التيمورية (ص ١٢٣) وكتاب فخر الدين الرازى المباحث المشرقية مخطوط بمكتبة برلين Or-Ouarta (ص ١٢٣) وشرح الإشارات للطوسى مخطوط بمكتبة باريس رقم ٢٣٦٦ (ص ١٢٣) والإبانة للأشعرى مخطوط رقم ١٠٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (ص ٧٠).

ونجد نفس الاستشهاد بالمخطوطات فى ترجماته أيضاً فهو يستعين فى تعليقاته على ترجمته لكتاب دى بور "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" بعدد كبير من المخطوطات. وفى حديثه عن كتاب التفاحة يخبرنا عن مخطوط به بقوله: "وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه "مختصر كتاب التفاحة لسقراط"^(٣١) ويشير فى نفس الموضع إلى تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتيلانا وهو مصدر بمكتبة الجامعة المصرية والتبصير فى الدين، وعيون التواريخ لابن شاعر الذى يعتمد عليه أيضاً فى كتاب النظام كما أشرنا وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ونزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى مصور بمكتبة الجامعة^(٣٢) وبين أن فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية مخطوط رقم ٥٥ يتضمن رسالة للكندى فى النفس ضمن مجموعة^(٣٣) وفى حديثه يذكر مشاهدة أو عثر

(٣٠) ص ٩٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٦، ١٢٣، ١٣٠، ١٥٨، ١٦٠.

(٣١) راجع هوامش وتعليقات أبوريدة فى ترجمته كتاب دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٩ هـ ١.

(٣٢) راجع صفحات ١٠٠، ١١٧، ١٢٧، ١٦٥، ١٨٤، ١٨٩، ٢٠٩.

(٣٣) ص ١٢٠.

عليه من مخطوطات كما في قوله: "وقد عثرت على مخطوط ينسب له (يحيى بن عدى) وذلك بالمكتبة التيمورية تحت رقم ٢٩٠ أخلاق بدار الكتب^(٣٤)."

وفي كتابه "تصوص فلسفية عربية" ١٩٥٥ يقدم لنا مجموعة من النصوص، غرضها تمرين قارئها على الانتفاع بالكتب الفلسفية العربية على نطاق واسع. وما يهمنا أن نشير إليه في تقديم أبو ريذة لهذه النصوص هو قيامه بإعدادها علمياً فيما يشبه التحقيق كما يخبرنا: "فقد رأيت أن أضبطها وأصلح من أمرها بحيث تكون من غير شك أصح من الأصول التي نقلت عنها"^(٣٥) وهو بالإضافة لتقديم النص يشرح الكلمات الصعبة ويلخص الفكرة الإجمالية له. وهذا ما يتضح بأجلى صورة في تحقيقاته المعروفة. وفيما يلي تحليل لبعض جهوده في مجال تحقيق النصوص والرسائل الفلسفية والكلامية والرسائل القصيرة في علم البصريات.

ثالثاً : التحقيقات :

١ - رسائل الكندي الفلسفية

"إن الدراسات عن الكندي لم تنقطع، وهي في تزايد يوماً بعد يوم. فمنذ أن عرفت رسائله وأصبحت متوفرة للقارئ والباحث، توالى دراسات وكتب عديدة حول الكندي وفلسفته تعتمد على النشرة المحققة الجيدة رسائل على يد الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبوريذة"^(٣٦) هكذا كتب الدكتور حسام الألوسي في مقدمة كتابه "فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه" الذي نجد في بدايته إهداء يقول:

إلى الإنسان الذي يقترن أسمه واسم الكندي دوماً ويشهبه في طيبة الطوية وحب الإنسانية والسيرة الفلسفية الرحبة الأخ والصديق محمد عبد الهادي أبوريذة رائد كل دراسة عند الكندي بحق ورمز العالم الفاضل أقدم هذا الكتاب حقاً لقد توالى الدراسات عن فيلسوف العرب وتضاربت الآراء حول فلسفته ويمكن القول "إن الأحكام المعاصرة على مكانة الكندي الفكرية تختلف بين مرحلتين يفصل بينهما نشر عبد

(٣٤) ص ١٥٥.

(٣٥) د. محمد عبد الهادي أبوريذة: نصوص فلسفية عربية. النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ المقدمة.

(٣٦) د. حسام محي الدين الألوسي: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه. دار الطليعة بيروت ١٩٨٥ ص ٧.

أبوريطة مجموعة أياً صوفياً من رسائل الكندى^(٣٧) لقد كتب الباحثون عن الكندى عن "الكندى ورأيه فى العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو"^(٣٨) وحققوا بعض رسائله مثل "فى الصناعة الكبرى"^(٣٩) متتلمذين على صاحب الكندى ورائد الدراسات المعاصرة حوله. وقد يعيد البعض تحقيق بعض رسائل الكندى - لظهور مخطوطاً جديدة لها - كما فعل الدكتور عبد الأمير الأعسم فى دراسته الهامة "المصطلح الفلسفى عند العرب" - إلا أن ذلك يؤكد فيما يؤكد فضل أبوريطة "إن نشرنا هذه لرسالة الكندى فى الحدود والرسوم لا تلغى الجيد البارز الذى بذله الدكتور أبوريطة فى إخراجها أول مرة، لكنها تصحح القراءات الغامضة فى نشرته وتفسح عن كل مسألة استوقفته حذباً فى القراءة أو التعلق"^(٤٠). تلك شهادة باحثين محققين فى الفلسفة الإسلامية.

بل إننى أزعم أن بعض الانتقادات التى وجهت إلى تحقيقاته، وهى قليلة، تفصح عن تناقض أصـابها. فالدكتور عبد الرحمن بدوى ينتقد فى كتابه "رسائل فلسفية" ١٩٧٣ تحقيق أبوريطة لرسالة الكندى فى "العقل" تمهيداً لإعادة تحقيقها "فقد تبين بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسالة كلها (رسائل الكندى) حافلة بالأخطاء ولا بد من إعادة تحقيقها كلها من جديد"^(٤١) فى - رسالة العقل - على صغرها تحتل مكانة ممتازة، ومن هنا كان الاحتفال بها وكثرة الدراسات التى تناولتها، كما أن هذه الدراسات اعتمدت على مخطوط واحد هو مخطوط أيا صوفياً ٤٨٣٢. ويبدو أن بدوى نفسه - رغم نقده هذا - اعتمد أيضاً فى تحقيقه على نفس المخطوط الواحد. إلا أن ما يهمنا هنا هو حكم بدوى على تحقيق أبوريطة لرسالة العقل الذى يناقض مع حكم آخر على نفس تحقيق أبوريطة لهذه الرسائل أصدره بدوى فى تحقيقه لكتاب أرسطو فى النفس ١٩٥٤، فهو تحقيق ممتاز كما يتضح من قوله "راجع النشرة الممتازة لرسائل

(٣٧) انطون سيف: الكندى ومكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥ ص ١٧٢.

(٣٨) عزمى طه السيد أحمد: الكندى ورأيه فى العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو. رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الكويت أشراف أ.د. محمد عبد الهادى أبوريطة ١٩٧٩.

(٣٩) الكندى: فى الصناعة الكبرى تحقيق. عزمى طه السيد. دار الشباب للنشر والترجمة والتوزيع، فبرص ١٩٨٧.

(٤٠) د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفى عند العرب. دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢ القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٨.

(٤١) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيقه: رسائل فلسفية، الجامعة الليبية، بنغازى ١٩٧٣ ص ٩.

الكندى الفلسفية التى قام بها الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده والمقدمة التى صدر بها هذه الرسائل^(٤٢) ويأخذ الدكتور الأهوانى على محققنا إغفاله نسخاً مصورة للمخطوط موجودة بدار الكتب المصرية كانت تغنيه عن تلك المشاق التى يصفها لنا من أجل الحصول على المخطوط. ويظهر لنا الأهوانى أسبقيته فى تقديم رسائل الكندى، فقد نشر له ثلاث رسائل هى: كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى القاهرة ١٩٤٨، رسالة النفس، مجلة للكتاب القاهرة أكتوبر ١٩٤٨، رسالة العقل ١٩٤٩^(٤٣) بينما تمت نشرة أبوريده للرسائل فى جزعين عامى ١٩٥٠ - ١٩٥٤. والحقيقة أن تحقيقات أبو ريده لرسائل الكندى سبقت إصدار الأهوانى لرسالة الكندى فى الفلسفة الأولى - كما يشير هو نفسه. صحيح أن الأهوانى نشر تحقيقه ١٩٤٨، ونشر أبو ريده الجزء الأول من رسائل الكندى ١٩٥٠ إلا أن محققنا نشر عدة رسائل للكندى قبل هذا التاريخ بمجلة الأزهر عام ١٩٤٩ هى: رسالة فى حدود الأشياء ورسومها "الأزهر مجلد ١٨ عدد صفر ١٣٦٦هـ، كما نشر ثلاث رسائل أخرى هى: "فى إيضاح تنهاى الجرم"، "فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له"، والثالثة "فى وحدانية الله وتنهاى جرم العالم" بمجلة الأزهر المجلد ١٨ عدد ربيع الثانى ١٣٦٦هـ^(٤٤). وتدعونا تلك الشهادات التى توضح ريده أبوريده فى دراسة الكندى إلى الوقوف أمام تحقيقه لرسائل الكندى الفلسفية.

يقدم لنا أبوريده فى الجزء الأول من رسائل الكندى الفلسفية أربعة عشر رسالة فلسفية مع مقدمة وتصدير، المقدمة عن المخطوط ومنهجه فى تحقيق الرسائل والتصدير حول فلسفة الكندى وفى الجزء الثانى يقدم لنا الرسائل العلمية للكندى.

والكندى هو أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة وهو أيضاً أول علمائه. ويحدثنا عن مؤلفاته فى كتابات المسلمين فى الشرق كما يعرض لهذه المؤلفات فى الغرب ويشير للترجمات اللاتينية لها. فأكبر مجموعة من آرائه توجد فى رسالة لاتينية تحوى

(٤٢) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو فى النفس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤ ص ٦.

(٤٣) د. أحمد فؤاد الأهوانى: مقدمة تحقيق كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى،، القاهرة ص ٥٧ وما بعدها. وانظر أيضاً كتابه عن الكندى فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ص ٧٣.

(٤٤) د. الأهوانى: مقدمة تحقيق رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى، ص ٥٨.

نقداً لآراء الفلسفة التي نشرها P. Mandunnet في لوفان سنة ١٩١١ وفيها آراء كثيرة تنسب للكندی ونجدها بمعناها في رسائله. وقد نشر أوتو لوت Otto Loth رسالته في "ملك العرب وكميته" ونشر البيرو ناجي A.Nagy رسائل ثلاثاً مترجمة إلى اللاتينية هي: رسالة في العقل، ورسالته في النوم والرؤية، ورسالة في الجواهر الخمسة في جزء من مجموعة تاريخ العصور الوسطى ١٨٩٧. ونشر ريتز Ritter رسالة "الحيل في دفع الأحزان". كما يشير إلى تحقيق الدكتور الأهواني لكتاب الكندی في الفلسفة الأولى "وقد خالفناه في قراءة كثير من المواضع". وهو يعود بالفضل إلى أهله ويذكر جهود المستشرق الألماني ريتز Ritter الذي اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أيا صوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢. وقد كتب عنها هو وبلسنر Plessner في مجلة الأرشف الشرقى، المجلد الرابع ١٩٣٢.

ويصف لنا مخطوط الرسائل، التي تشتمل على قسمين الثاني يبدأ بترقيم جديد يحتوى على رسائل الكندی مع ثبت بأسماء الرسائل الموجودة وبعضها رسائل رياضية ليست للكندی. أما رسائل الكندی كما يصفها لنا فهي مكتوبة بخط قديم من خط النسخ الكوفي، خالية من التنقيط، ترجع للقرن الخامس الهجري وربما تكون لأبن سينا لكنها ليست من خطه.

- والرسائل بخط واحد قديم، وأسلوباً واحد والروح التي تسرى فيها واحدة.
- وهي متشابهة في الغالب في الديباجة والخاتمة.
- وفي بعضها إشارات للبعض، وقد نجد مسألة أو استدلالاً في إحداها مذكوراً في الأخرى بنصه تقريباً.
- ويستنتج من ذلك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد وأن اختلفت في موضوعاتها.
- وتتطابق أسماء هذه الرسائل مع الأسماء الموجودة في أقدم إحصاء لمؤلفات الكندی.
- أما الاصطلاح المستخدم فيها فيبدو أنه من عصر متقدم، يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين في بعض الأمور.
- ويستنتج من أسماء الرسائل وتطابقها مع أسماء مؤلفات الكندی ومن مقارنة محتواها والترجمات اللاتينية لها على التطابق التام وأنها تنسب للكندی^(٤٥).

(٤٥) د. محمد عبد الهادي أبوريدة: مقدمة تحقيق رسائل الكندی الفلسفية.

— ويقدم لنا أبوريدة بياناً بأسماء الرسائل وترتيبها كما وردت فى المخطوط^(٤٦) ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات الباقية لكتب الكندى الموجودة فى غير هذا المخطوط وهى:

- ١- كتاب فى كيمياء العطر والتصعيدات، أياً صوفياً رقم ٣٥٩٤.
- ٢- رسالة فى علم الكف ذكرها بلسنر ومنها نسخ بدار الكتب المصرية.
- ٣- رسالة فى اختارات الأيام، مكتبة ليدن تحت رقم ١٩٩.
- ٤- رسالة فى استخراج الأبعاء بذات الشعبتين ليدن رقم ١١٩ وإذا كانت الرسالتان ٤،٣ توجدان فى الجزء الثانى من رسالة الكندى "العلمية"^(٤٧)، فهو يعيد ترتيب رسائل مخطوط أيا صوفيا ٤٨٣٢ التى ستقدم فى الجزء الأول بحيث يبدأ بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة مراعيًا فى إعطائنا صورة لمذهب الكندى. وهو يضيف لهذه المجموعة رسالة النفس، الموجودة ضمن مجموعة رسائل فى الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية بالقاهرة.

إن المشكلة الأساسية فى مخطوط الرسائل تكمن فى رداءة الخط وقراءة عباراته. "فى نص الرسائل أخطاء كثيرة جداً بعضها فى الإملاء وبعضها فى النحو" ويبدو أنها كانت فى الأصل إملاء من ممل لا يدقق فى التمسك بقواعد الأعراب، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة لما تحويه. والكلمات تكاد تخلو من التنقيط. والصعوبة هنا فى أن الكلمة تقبل أكثر من قراءة، ومن هنا فإن المحقق كما يخبرنا قد حل هذه الصعوبة على وجهين، الأول إنه ترك بعض الكلمات التى تحتل أكثر من قراءة دون تشكيل لكى يقرأها القارئ على الوجه الذى يرتضيه، والوجه الآخر هو قيامه بتصحيح بعض الأخطاء من الناحية اللغوية، وإن كان لا يشير إلى ذلك فى الهامش. "أما فيما أشرت إليه فقد حاولت أن أعطى للقارئ مجالاً لقراءة النص من وجهة نظره. وفى بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله، وذلك رغبة فى المحافظة على الأصل وتجنباً للمساس بأسلوب المؤلف."^(٤٨)

(٤٦) المرجع السابق ص ل، م، ن.

(٤٧) الكندى: رسائل الكندى العلمية، القاهرة ١٩٥٤ الجزء الثانى.

(٤٨) مقدمة أبوريدة لرسائل الكندى الفلسفية، الجزء الأول ص .

وينصحنا المحقق بأن نضع النص في سياقه التاريخي، فعلينا أن نتصور أنفسنا في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، إذ كان الكندي يقوم باستخدام اللغة لأول مرة في تاريخها في التعبير عن المعاني الفلسفية.

ويحدد لنا جهوده في معالجة النص. ففي حالة النقص فإن عمل المحقق هو إكمال هذا النص بحسب مواضع أخرى من الرسائل. وأحياناً يضيف كلمة أو بضع كلمات للإيضاح ويضعها بين [قوسين مضعين] مع استخدام علامات الترقيم نظراً لطول الجمل. ومن أجل مساعدة القارئ فهو بالإضافة إلى تقسيم النص إلى فقرات، وبالإضافة إلى شرح الاصطلاحات العامة يقدم لنا مقدمة تحليلية لكل رسالة على حدة توضح موضوع الرسالة. ويمكن أن نعطي بعض الأمثلة لما قام به المحقق.

يعطينا الدكتور أبو ريدة تعليقات متعددة على النص، وهي تعليقات شارحة قارئة موضحة مفسرة، تظهر معنى كلمة أو توضح قراءاتها المتعددة أو توضح اصطلاحاً وتحدد معناه كما في المثال الذي نجده في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى حيث يتناول كلمة (إنية) في هامش طويل يمتد خمس صفحات (٢٦-٣٠) يعرض معناها عند الجرحاني في التعريفات وأبى البقاء الكندي في الكليات وبيانها لمصدرها ويناقش وجهة نظر عبد الرحمن بدوي ويعرض لبحث أغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق الذي ألقاه في الاحتفال الألفي بالكندي ١٩٦٢، وما جاء في كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، ومقال هورتن Horten عن معنى الكون من حيث هو اصطلاح فلسفي الذي نشره في مجلة جماعة المستشرقين الألمان، ويشير إلى ما ذكره كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية Orientalia التي تصدر في روما، مجلد ١٤ عام ٣٣-١٩٣٤ ورأي دي بور De Boer الذي يتابع ديتر يتشي Dietrich في دائرة المعارف الإسلامية المجلد الملحق مادة Annya، وما أورده الباحثة الفرنسية الأنسة جواشون في قاموسها لل اصطلاح الفلسفي عند ابن سينا باريس ١٩٣٨ عن لفظ الإنية عند ابن سينا. ويورد قول أرسطو في كتاب الطبيعة تحقيق بدوي (ص ٣٣٣) وتعليق بدوي عليه، وتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، وعند الصوفية كما جاء في الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلاني^(٤٩) وبالإضافة لهذا التعليق المطول نجد تعليقاته الأخرى على امتداد الرسالة.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٣٠.

ويضيف في الطبعة الثانية من تحقيق رسالة الكندي "في حدود الأشياء ورسومها" إضافات جديدة ويشير فيها إلى وجود نسخ ثانية في مكتبة بروسه رغم أنه لم يتمكن من الحصول عليها، ويتحدث عن مخطوط - بالإضافة للمخطوط الأصلي الذي اعتمد عليه أيا صوفيا ٤٨٣٢ وهو مخطوط رقم 7473 Add بالمتحف البريطاني به عدة رسائل من بينها رسالة الكندي "في ملك العرب وكميته" (ورقة ١٧٦-١٧٨) وبه عدد من التعريفات التي يطابق الكثير منها من حيث النص تعريفات الكندي في رسالته لكنها ليست بنفس الترتيب، وتناول الأستاذ S.M. Stern هذه الورقة في بحثه Notes on Al-Kindi's Treatise on Definitions JRAS 1959 P.32-42 وهو يستشعر أن تلك الحدود ليست للكندي لأنها تتردد في رسالة التعريفات من رسائل إخوان الصفا (الرسالة ٤١١ بحسب طبعة القاهرة ١٣٤٧ ج ٣) ويتحدث عن تأثير تعريفات الكندي في الفكر والأدب في العصور الوسطى^(٥٠) وغير هذين المثالين نجد تعليقات عديدة بامتداد نشرة أبو زيدة للرسائل.

إلا أن ما يهمنا أن نشير إليه هو تلك الظاهرة التي نجدها في عدد من أعماله وهي معاودة النظر في كل طبعة جديدة بناء على النشرات والكتابات التي صدرت حول الموضوع وإضافة وتعديل بعض الآراء التي قال بها نجد ذلك في رسائل فيلسوفه الأثير إليه "الكندي" حيث يخبرنا بتواضع العالم الحقيقي إنه رغم ظهور دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صيغة أكاديمية فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطاً. ومن هنا فإن أبو زيدة يخبرنا أنه منشغل في هذه الفترة بإعداد هذه النصوص للنشر وأنه بصدد دراسة وافية لفلسفة الكندي وآثاره.^(٥١)

٢ - التمهيد للباقلاني في علم الكلام :

وإذا ما انتقلنا من تحقيقاته الفلسفية إلى تحقيقاته الكلامية سنجد العمل المشترك الذي قدمه مع الأستاذ محمود الخضيرى وهو "التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" للباقلاني ١٩٤٧. والكتاب من أجل كتب الكلام من

(٥٠) المرجع نفسه، ص ص ١١٠ - ١١٢.

(٥١) المرجع نفسه، تصدير الطبعة الثانية.

أجل كتب الكلام الإسلامي خصوصاً ما يتعلق فيها بالرد على المخالفين "ونحن ننشره ليكون حلقة في سلسلة الكتب الكبرى التي تبين تطور علم الكلام من جهة وتبرز المسائل الأساسية التي كانت موضع خلاف بين رجاله ومخالفهم من جهة أخرى" (٥٢). وأبورية من المهتمين بعلم الكلام اهتماماً خاصاً وكانت رسالته للماجستير عن النظام وآرائه الكلامية والفلسفية، ففرق المتكلمين تعتبر ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية وتكون فلسفة لها خصائصها المتميزة وهي أقرب إلى أن تكون فلسفة الإسلام الأصيلة.

وكتاب الباقلاني "التمهيد" يعبر عن فترة نضج المؤلف "أما التمهيد الذي بين أيدينا فلا شك أن الباقلاني لم يؤلفه إلا بعد أن كان قد نضج عقله واستحكم في فن الجدل وعرف أصول مذاهب المخالفين، لأن هذا كله يتجلى في كتابه ومما يؤيد ذلك أنه يشير فيه إلى بعض كتبه السابقة" (٥٣) وموضوعه يدور على مسائل الخلاف بين أهل السنة وبين مخالفهم جميعاً إسلاميين وغير إسلاميين.

ويحدثنا المحقق عن نسخ التمهيد المخطوطة. فهناك نسختان أشار إليهما ريتز هما: نسخة أيا صوفيا رقم ٢٢٠١ ويرجع تاريخها إلى عام ٤٧٨هـ. ونسخة مكتبة عاطف تحت رقم ٢٢٣ يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٥هـ. ويبدو أن المحققين لم يطلعا على هاتين النسختين حيث اعتمداً نسخة ثالثة هي المخطوط رقم ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهلية بباريس "اعتمدنا عليه وحده في هذه النشرة نظراً لصعوبة الحصول على غيرها أيام إعدادنا الكتاب للنشر" (ص ٢٩) ويرجع تاريخ هذه النسخة إلى عام ٤٧٢ هـ أي إنها أقدم من النسختين الأخريتين ويصفها المحققان فهي تقع في ٩٨ ورقة من مقياس ١٦×٢٢ تشمل كل صفحة على ٢٣ سطر. والخط أندلسي واضح يتصف بالجمال. ويصف لنا المحققان محتويات المخطوط، ويشيران إلى وجود ترجمة للباقلاني على صفحة العنوان الملحقة بهذه النشرة. ويوجد على ظهر الورقة الأولى

(٥٢) د. محمد عبد الهادي أبورية، محمود الخضيرى محققاً كتاب الباقلاني: التمهيد" دار الفكر العربي القاهرة ١٩٤٧ والحقيقة أننا لا نستطيع أن نحدد - إلا بصعوبة شديدة - جهد كل من المحققين وأيهما ينسب للأول وأيهما جهد الثاني.

(٥٣) المرجع السابق ص ٢٨.

فيسر بما يحيويه الكتاب من أبواب لكنه بخط آخر ولا يطابق الكتاب من حيث تفاصيل المحتويات. وتلك مشكلة هامة سوف نناقشها بعد قليل، ويناقش المحققان اسم الكتاب "التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ويرجح المحققان أن هذا العنوان الطويل إضافة من أحد العلماء أو الناسخين بالإضافة إلى أننا لا نجد للكتاب هذا الاسم عند أحد ممن ذكره، فاسمه "التمهيد" كما جاء لدى القاضي عياض في ثبت كتب الباقلاني، ومن هنا ففي الاسم زيادة. ويخبرنا المحققان في المقدمة بطريقة إعدادهما للنص المحقق. فقد اثبتا بين قوسين مضلعين ما يشير إلى ما تحويه أبواب الكتاب ومسائله، كما وضعاً في أحيان قليلة كلمة أو بضعة كلمات بين قوسين لتوضيح المعنى بالإضافة للتعليقات التي زودا بها التحقيق مع ترجمة للباقلاني لم تنشر من قبل جاءت في كتاب المدارك للقاضي عياض.

والذي يستوقفنا في تحقيق أبوريدة وزميله للتمهيد هو تلك الملاحظات والتعليقات التي توضح كثيراً من المسائل التي وردت بالنص، أهمها تلك الملاحظات التي توضح وتفسر ما جاء في التمهيد عن النصارى وبيان مواضع الآيات المختلفة وأقوال المسيح كما وردت في الأنجيل^(٥٤) وتعليق المحققين على ما ذكره الباقلاني عن الأريوسية حيث أفاضاً في الحديث عنها بسبب قلة معرفة المسلمين عن الأريوسية، إذ لم يظهر عنايتهم بها مع إنها أقرب المذاهب المسيحية إلى التوحيد الإسلامي ويرجعنا إلى بعض المراجع عن الأريوسية.

ويوضح تعليق أبوريدة على الخرمدنية أو الخرمدنية مدى إلمام المحقق بالفارسية وإتقانه لها. فالخرمدنية أو كما يقال الخرمنية على سبيل الاختصار اسم فرقة تستمد مقالاتها من أصول إيرانية مما قبل الإسلام. ويوضح أبوريدة الآراء المختلفة في اشتقاق هذه الكلمة فيرفض اشتقاق الكلمة من خرم اسم بلدة تابعة لأردبيل، كما ذهب إلى ذلك ياقوت الحموي في معجم البلدان ومرجليوث في دائرة المعارف الإسلامية. كما يستبعد الرأي الثاني القائل إنها نسبة إلى خرما اسم زوجة

(٥٤) تنسب هذه الملاحظات في الغالب للأستاذ محمود الخضيرى الذى كان أكثر اهتماماً وتعمقاً في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.

فردك، ويتفق مع رأى الثالث القائل بأن الكلمة مركبة من لفظتين فارسيتين هما خزم وهى صفة معناها فرح و"دان" أو "دين" بمعنى الدين. ويشير إلى حديث الباقلانى عنهما وأنه ربما كان مستمداً من كتاب الحسن بن موسى النوبختى عن فرق الشيعة ويقدم لنا مراجع لها مثل كتاب السيد غلام حسين صديقى عن الحركات الدينية الإيرانية فى القرنين الدانى والثالث.

والقضية الأساسية التى يثيرها تحقيق أبو ريذة/ الخضيرى للتمهيد هو اعتمادهما نسخة واحدة فقط رغم معرفتهما بوجود نسخ أخرى للكتاب. مما جعلهما يصدران أحكامهما على أساس محتويات هذه النسخة دونما اعتبار لما جاء فى غيرها من نسخ. وفى تعليقيهما على موضوعات الكتاب وأنها جاءت كاملة كما يتضح من خطبة التمهيد التى وجهها القاضى أبو بكر إلى ابن عضد الدولة "وهذا فى نظرنا دليل على أن النص كامل لم يقع فيه خروم ولم يمسه شيء من الحذف".^(٥٥) وحين يذكر الباقلانى أنه سيتكلم عن التعديل والتجوير فالأمر محسوم "فلعل الباقلانى سها فلم ينجز ما وعد مكتفياً بعبارات متفرقة فى هذا الموضوع ذكرها فى مناسبات مختلفة فى أكثر فصل من فصول التمهيد"^(٥٦).

ويناقش المحقق السبب الثانى الذى يمثل أقوى دليل على عدم اكتمال النص وهى مناقشة تحتاج إلى مناقشة. فهناك فهرست ملحق بالمخطوط الباريسى - الذى اعتمد عليه المحققان - يقع فى ظهر الورقة الأولى أى قبيل ورقة العنوان وهو بخط مخالف وإن كان بمداد شبيه بمداد الكتاب. وينشر المحققان هذا الفهرست الذى يحتوى على ٦٨ فقرة (أو فصل) منها ٢٥ فقرة غير موجودة بالمخطوط^(٥٧) ويعلق المحقق على هذا التباين بين الفهرست وما ورد بالفعل فى النص فهناك تكرار فى موضوع الفقرة ٢٦، ٣١ كما أنه ذكر التعديل والتجوير فقرة (٤٣) فى ثنايا الفصول المختلفة بالإضافة إلى أنه استبعد بعض الفصول التى تدخل فى كتب الكلام إلا بعد عصر الباقلانى الخاصة بموضوع الأرزاق والأسعار الفقرتين

(٥٥) المرجع السابق ص ٢٦٠.

(٥٦) الموضع نفسه.

(٥٧) راجع المرجع نفسه ص ٢٦١ - ٢٦٢.

٣٨، ٣٩^(٥٨) كما أن الفقرة ٤٢ المتعلقة باللفظ من تجديدات متكلمي الشيعة. ويجدان عذراً لنقص الفقرات من ٤٤ حتى ٤٩ التي تدور حول الهدى والضلال ومعنى الدين والإيمان والإسلام بحجة أن المؤلف يميل إلى الاختصار والفقرتين ٥٠، ٥١ في النبوة والأمامة لأنهما تكرر لموضع استوفى المؤلف بحثه من عناوين أخرى مفصل.

ويتوقف المحققان عند الفقرة رقم ٣٠ المتعلقة بالإستواء على العرش المذكورة بالفهرست وغير واردة بالنص. فقد اقتبس ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هذا الفصل، وعرض له الثاني في كتاب "اجتماع الجيوش الإسلامية" ويستشهد المحققان بعرض ابن القيم ويستكرانه "نحن نجد عند تأويل هذا معنى نستشعره فيه بشيء من التجسيم يتعارض من مذهب الباقلاني واتجاهه في التوحيد" وعلى هذا يستنتجان عدم صدق نقل ابن تيمية وابن القيم عن الباقلاني. نحن هنا أمام مأزق؛ فالقول بصدق نقل ابن تيمية وابن القيم معناه أن النص الذي يقدمه أبوريدة والخضيرى ناقص، والحل الآخر هو القول بتباين بين كلام الباقلاني وما نقله ابن تيمية وابن القيم. يقول المحققان "إننا لا نستطيع عند ملاحظة التعارض البين بين مذهب الباقلاني ومعنى ما ينسبه إليه هذان المؤلفان المعروفان بالتمييز إلا الشك في صحة نقلهما ومن هنا يصدران هذا الحكم - الذي يحتاج إلى نقض - ونحن نثق على حال بنسخة التمهيد التي بين يدينا ثقة أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم^(٥٩).

والحقيقة أنه أمام معرفة المحققين بمخطوطين آخرين لنص التمهيد لم يرجعاً إليهما، وعدم معرفتهما بمحتواهما، فالسؤال المطروح هو ما في مخطوط باريس الذي اعتمد عليه مطابق لما في مخطوط أياً صوفياً ٢٢٠١، وعاطف رقم ٢٢٢٣. وإن كان هناك تباين في المحتوى بين المخطوطات الثلاثة فأيهما الأصح؟ إن احتمال

(٥٨) ويبدو أن الذي دعا المتكلمين المتأخرين إلى إدخال هذين الموضوعين في علم الكلام هو مشاهداتهم أن كتب الفلسفة كانت تحتوى على أبواب في تدبير المنزل وهى تعالج مسائل الكسب والأسعار ونظراً لأن المتكلمين رغبوا في أن يقوم الكلام مقام الفلسفة فإنهم أقحموا في كتبهم كل ما اعتاد الفلاسفة أن يعنوا به.

(٥٩) المرجع نفسه ص ٢٦٥.

وجود الفقرات الناقصة من مخطوط باريس في المخطوطتين الآخرين مطروح، ويدعمه الفهرست الملحق المثبت يظهر صفحة العنوان. ويزيد ترجيح الرأي القائل بنقص مخطوط باريس اعتماد مؤلفين إسلاميين عليه ونقلهم عنه. وعلينا بالتالي أن نناقش قضية اختلاف تفسير ابن تيمية وابن القيم لأقوال الباقلاني. فاحتمال النقص أو الحذف جائز لأن الأجزاء الناقصة هي الفقرات من ٢٧ حتى ٥١ أي جزء متصل من المخطوط وليس أجزاء منفصلة. ومن هنا يكون احتمال فقد أو ضياع هذه الصفحات أمراً وارداً، أو ربما — وهذا هو الاحتمال الثاني وهو احتمال ضئيل — يكون فهم الناسخ — وهو كما يخبرنا المحققان من العلماء المحققين لنص الباقلاني — شبيهاً بفهم المحققين. لذلك فقد فضل حذف هذه الأجزاء واعتقد أننا لا نستطيع الحسم في هذه المسألة ما لم نقوم بمقارنة بين نسخ الكتب المخطوط الثلاثة لمعرفة هل هناك نقص في مخطوط باريس أم هو كما يزعم المحققان مكتمل، وبالتالي ما هي حقيقة نقل ابن تيمية وابن القيم عنه؟ إن احتمال نقلهما عن أحد المخطوطين الآخرين مسألة مطروحة، وبالتالي فالسؤال كيف يثق محقق في مخطوط واحد ويطمئن إليه مع كل هذه المشاكل رغم معرفته بوجود مخطوطات أخرى لم يطلع عليها؟! لا شك أن أبوريعة وصاحبه لم يعطيا نص الباقلاني ما أعطاه لرسائل الكندي الفلسفية من اهتمام رغم جهده الكبير في الاستعانة بمراجع أوروبية بلغات مختلفة ورغم رجوعه إلى عدد كبير من المخطوطات لتحقيق هذا النص الهام.

وقد نشر الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي نص التمهيد^(٦٠) نشرة ثانية اعتماداً على المخطوطات الثلاثة. ويظهر في تحقيق مكارثي أن الأجزاء الناقصة في مخطوط باريس موجودة في مخطوطتي استانبول. وتبين أيضاً أن النقص الموجود في مخطوط باريس ليس من المخطوط الأصلي بل وقع بعد كتابة المخطوط الأصلي^(٦١) والنقص في مخطوط باريس يشمل الصفحات من ٢١٢ حتى ٣٧٩ من نشرة مكارثي. وللأسف أن مكارثي لم يصدر نشرة كاملة للكتاب إذا سقطت الأبواب المتعلقة بالإمامة.

(٦٠) مكارثي: محقق كتاب "التمهيد"، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧.

(٦١) المصدر السابق ص ٢١٢ - ٣٧٩.

٣- تحقيق الرسائل العلمية

لم تتوقف صلة أبورية بالمخطوط العربى عند الفلسفة وعلم الكلام، بل امتدت لتشمل اهتمامه الأثير لديه بالحكمة الطبيعية أو ما نطلق عليه تاريخ العلم العربى. وكما ترك للباحثين فى الفلسفة عمله الهام "رسائل الكندى الفلسفية" و"التمهيد للباقلانى"، فقد شغل فى نهاية حياته بعملين فى البصريات أحدهما للحسن بن الهيثم والثانى للإمام القرافى (ت ٦٨٤هـ - ١٢٨٥م).

فقد قدم فى الندوة السنوية الثانية للجمعية الفلسفية المصرية - يوليو ١٩٩٠ - بحثاً بعنوان "الإمام القرافى وكتابه الاستبصار فيما تدركه الأبصار"^(٦٢) عرض فيه لحالة العلمية فى مصر، وتحدث عن شخصية القرافى وكتابه مع عرض لمقدمته ومحتوياته. والإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى (ت ٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) إمام كبير من علماء الأزهر الشريف متخصص فى علم الفقه والأصول والعلوم العقلية، وكان من المهتمين بالعلم الطبيعى خاصة البصريات، وأصول أعمال ابن الهيثم - الذى عاش فترة من حياته بمصر - وفى كتابه نستطيع أن نجد من جهة شهادة على أن واجب عالم الدين فى الإسلام أن يشتغل بالعلوم الطبيعية، ومن جهة أخرى شهادة على أحوال الحياة العلمية بين المسلمين فى ذلك العصر. وبعد المقدمة يعرض لنا خطبة الكتاب (مقدمة المؤلف) ويخبرنا أنه قد تم تحقيق كتابه هذا "الاستبصار فيما تدركه الأبصار" من مخطوطات عدة من القاهرة واستانبول والاسكوريال، وأنه سينشر فى معهد تاريخ العلوم الإسلامية فى فرانكفورت فى ألمانيا تحت إشراف فؤاد سيزكين.

ويرتبط بهذا العمل ويسبقه تحقيقه "مقالة فى ثمرة الحكمة" للحسن بن الهيثم، وقد طبعه بالقاهرة ١٩٩١. وكان قد تقدم بهذه الدراسة والتحقيق لتكون ضمن الكتاب التذكارى المهدى إلى الدكتور زكى نجيب محمود الذى أصدرته جامعة الكويت ١٩٨٩، ويخبرنا الدكتور أبورية بتواضع العالم ودقته ونزاهته العلمية أنه

(٦٢) د. محمد عبد الهادى أبورية: الإمام القرافى وكتابه الاستبصار فيما تدركه الأبصار، المؤتمر الثانى للجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ١٩٩٠.

لم يجزم فى ذلك الوقت بنسبة المقالة إلى ابن الهيثم "لكننى بعدما ذكرته تأملت كلام ابن الهيثم وأسلوبه وبعض عباراته فى كتابه "حل شكوك كتاب اقليدس فى الأصول" ووجدت شبيها ملحوظاً وازدادت ثقئى بنسبة المقالة إلى ذلك العالم الإسلامى الكبير ابن الهيثم" (٦٣).

والعمل يتكون من مقدمة (خاصة بالطبعة الثانية) وتصدير والنص المحقق (مقالة فى ثمرة الحكمة) والتعليقات والملاحظات. ويعرض أبورية فى تصديره للرسالة لمنهج ابن الهيثم ونقده للمعرفة العلمية، ابن الهيثم المفكر الدؤوب، الشك ومعيار المعرفة الصحيحة، مواصلة العمل رغم الشعور بحتمية انتهاء الحياة، ابن الهيثم والفكر الإسلامى فى عصره، ابن الهيثم العالم الزاهد، ثم مكانة الرسالة بين المقدمات لدراسة الفلسفة. ويحدد لنا أبورية هدفه معطياً كل بيانات المخطوطة التى اعتمد عليها بقوله: "إنى أردت أن أقدم رسالة فى المنهج أطلعت عليها منذ عام ١٩٦٩ فى مكتبة كويرولو باستانبول تحت رقم ١٦٠٤ فى مخطوطة يرجع تاريخها إلى سنة ٧٥٤هـ كما نجد ذلك على ورقة ١١٣، وتشغل الرسالة الورقات ٤١ - ٥٩، وعلى وجه الورقة الأولى هذا العنوان كتاب ثمرة الحكمة لأبن الهيثم" (٦٤).

ويتضح جهد أبورية فى التحقيق فى التدقيق فى نسبة الرسالة إلى ابن الهيثم. فبعد تردد فى النشرة الأولى درس وبحث وحقق نسبتها إلى العالم العربى المسلم اعتماداً على المقارنة بين ما جاء بها وأسلوب ابن الهيثم فى مؤلفاته المختلفة. لقد ضبط نصها وحلل الرسالة وقسمها إلى أقسام أعطى كل قسم عنواناً يتفق وما جاء به. يقول: "نحن نقدم هذه الرسالة بعد أن ضبطنا نصها بقدر الإمكان، ووضعنا عناوين بين مضعين على سبيل الاجتهاد فى تقسيمها وبيان ما تضمنته من عناصر" (٦٥) إن هذه الرسالة تمثل امتداداً لحقيقة رسائل الكندى الفلسفية

(٦٣) د. محمد عبد الهادى أبورية، مقدمة تحقيق رسالة ثمرة الحكمة للحسن بن الهيثم، القاهرة ١٩٩١ المقدمة.

(٦٤) المرجع السابق ص ١٢.

(٦٥) المرجع نفسه ص ١٣.

خاصة الجزء الثانى "الرسائل العلمية" ومن المعروف اهتمام الكندى بالرياضيات وتقديمها على سائر العلوم فى تصنيفه للعلوم المختلفة وتأتى رسالة ابن الهيثم لتوضيح أثر دراسة الرياضيات على دارس الفلسفة. ومن هنا فإن المحقق يرجو أن تملأ هذه المقالة فجوة فى سلسلة ما كتبه فلاسفة الإسلام منذ أيام الكندى عما لدراسة الرياضيات من أهمية فى تسديد الذهن عند من يريد أن يدرس الفلسفة.

خاتمة :

لقد اتضحت لنا جهود الدكتور أبو ريذة فى تحقيق التراث العربى الإسلامى فى مجال الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم. وغنى عن البيان أهمية تحقيق الكتب العربية تحقيقاً علمياً بحيث يقدم لنا المحقق بعمله صورة أقرب إلى الكمال للنصوص الأساسية التى تعد مصادرنا فى معرفة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. وهى من ناحية ثانية تبرر الدور الذى يقوم به الجيل المعاصر من المفكرين العرب فى تأسيس الفلسفة العربية المعاصرة.

إن محمد عبد الهادى أبوريذة (١٩٠٩ - ١٩٩١) يمثل مرحلة هامة فى البحث الفلسفى هى مرحلة الانتقال من الدرس الاستشرافى للفلسفة الإسلامية إلى التأسيس العلمى للدراسات العربية المعاصرة فى ميدان البحث الفلسفى. واستطيع القول دون مبالغة إن جهود أبوريذة وجيله: مذكور، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار يعد فى كثير من جوانبه أكثر دقة ومنهجية والتزاماً بأساليب البحث العلمى من كثير من الباحثين فى الفلسفة الإسلامية فى الجيل الحالى الذى توفرت له كافة السبل لتقديم صورة أكثر شمولية للفلسفة العربية الإسلامية، رغم الجهد الكبير الذى بذله رواد الجيل الأول فى التمهيد والتأسيس.

وإلقاء نظرة سريعة على المهام التى اضطلع بها عبد الهادى أبو ريذة توضح عمق ما قدمه لنا. لقد ولد بالعريش فى ٢٤ نوفمبر ١٩٠٩، ودرس بالجامعة المصرية وتخرج فيها عام ١٩٣٤، وسافر إلى باريس ودرس بها كما درس بجامعة بازل بسويسرا وحصل على الدكتوراة عام ١٩٤٥. وعمل أستاذاً زائراً بالسربون ١٩٤٨، وعين مستشاراً ثقافياً لمصر بمديرد ١٩٤٩، وكلف بإنشاء المعهد المصرى بمديرد وكان أول مدير له فى عام ١٩٥٣. وبالإضافة لعمله

بجامعه القاهرة انتدب لإنشاء الجامعة الليبية ورأس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ببنى غازى، ثم انتدب ثانية لإنشاء قسم الفلسفة بجامعة الكويت وظل يعمل بها حتى عام ١٩٨٥ حيث عاد للقاهرة فشارك في الجمعية الفلسفية المصرية وعمل بقسم الفلسفة بآداب الزقازيق. ورغم هذا الجهد العملى الكبير فى ترسيخ الدراسة الفلسفية فى كثير من أقسام الفلسفة بالجامعات العربية والإسلامية فقد ترك حصيلة وافرة من المؤلفات والأبحاث فى شتى ميادين الفلسفة والحضارة العربية الإسلامية.

وما يهمنا أن نشير إليه فى النهاية هو جهوده فى المؤتمرات العديد التى ساهم فيها وحرص على المشاركة فى أعمالها، نستطيع أن نعدد منها:

— المؤتمر الثالث للسيرة والسنة النبوية بدولة قطر، ١٩٧٩ "الحضارة الإسلامية، أسسها ومميزاتها ومكانتها بين الحضارات العالمية".

— ندوة الوجود العربى الإسلامى فى الثقافة الصقلية بالرمو ديسمبر ١٩٨٠ "بين الإمبراطور فردريك الثانى وابن سبعين".

— ملتقى واقع الإسلام وتحديات العصر، الجامعة التونسية نوفمبر ١٩٨٤ "الإسلام فى مواجهة التحديات ماضياً وحاضراً".

— الملتقى الإسلامى المسيحى الرابع .. الجامعة التونسية إبريل ١٩٨٦ "توازن حياة الإنسان بين آراء الحكماء وتعاليم الإسلام".

— ملتقى الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس ١٩٨٩ "الفلسفة تحديات منها وإليها فى الإسلام".

— المؤتمر الدولى "آفاق العلاقات العربية الأوروبية" مدريد مارس ١٩٩٠ "العلاقات بين الفكر الفلسفى الإسلامى والفكر الفلسفى الأوروبى".

— ندوة الجمعية الفلسفية المصرية نحو علم كلام جديد يونيو ١٩٩٠ "خطة مقترحة لتجديد علم الكلام".

— منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة اليوم العالمى للتنمية الثقافية باريس مايو ١٩٩١ "تجديد الحضارة المعاصرة".

كل هذا الجيد في ميدان الثقافة والفلسفة والحضارة العربية الإسلامية للرائد الباحث العلامة المحقق الدكتور أبورية والذي حدد مكانته في ميدان الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة يضعه في الصف الأول من الرواد المؤسسين الذين سنبذل من جهودهم ونتوقف كثيراً أمام الدرس المستخلص من حياتهم وعملهم. والدرس هنا هو تلك المنهجية والدقة العلمية والتمكن من أدوات البحث والتحقيق الدقيق الذي يجعل الأجيال التالية تقرأ دائماً أبورية بالكندى، فكلاهما مؤسس لمرحلة من مراحل الفلسفة العربية الإسلامية هي الأهم في نظرنا وهي: مرحلة التأسيس ومرحلة التجديد.

عبدالرحمن بدوى :

تحقيق التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية

مقدمة :

يهدف هذا الفصل إلى تحليل جهود عبد الرحمن بدوى فى تحقيق التراث الفلسفى العربى الإسلامى. وهى مهمة شاقة للغاية، فالبحث فى جهود بدوى؛ الذى اسهم بأوفر نصيب فى ميدان التحقيق الفلسفى، يستلزم ليس فقط متابعة إنتاجه الغزير فى تاريخ الفلسفة وعلومها المختلفة ومجالاتها المتعددة على امتداد ما يزيد عن نصف قرن من الزمان، منذ بدأ إنتاجه الفكرى عام ١٩٣٩ وحتى الآن، بل يتطلب قبل ذلك إعادة النقاش حول مشروعه الفلسفى والخصائص التى تميزه، والحوار حول أسسه؛ ذلك المشروع الطموح الذى بدأ مع ازدهار الجامعة المصرية فى العقود الأولى من هذا القرن فى فترة النهضة المصرية وقبل أن تتبلور معالم الإسهامات الفلسفية العربية المعاصرة أو ما يطلق عليه بلغة اليوم المشاريع الفكرية العربية.

وقد تحدت معالم ما يمكن أن يطلق — إذا جاز التعبير — "مشروع بدوى الفلسفى" فى ثانى كتبه "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ١٩٤١، والذى يرسم لنا الخطوط العريضة لبرنامج فلسفى كامل ظل صاحبه طيلة حياته العلمية يسعى إلى تحقيقه، وظهر أيضاً فى بحث أكثر تخصيصاً تحت عنوان "مخطوطات أرسطو فى العربية"^(١) وهو "العمل — الخطة" التى جاءت معظم أعمال بدوى قبله وبعده تحقيقاً له وذلك من أجل تقديم أكمل صورة لهذا التراث الأرسطى اليونانى فى الحضارة الإسلامية، والذى اتسع ليشمل بالإضافة إلى أرسطو، أفلاطون، وأفلوطين والأفلاطونية المحدثة وشراحهم من اليونان والمسلمين، وكذلك ترجمات ونصوص العرب المسلمين من مترجمين وشراح وفلاسفة ومتكلمين وصوفية وعلماء.

(١) بدوى: مخطوطات أرسطو فى العربية، مجلة معهد المخطوطات العربية،، العدد الثانى المجلد الأول، والأول من المجلد الثانى.

وهو يهدف من ذلك كما أوضح فى كتابه "دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى"، ليس فقط إلى إحياء التراث الفلسفى العربى، وإعطائنا صورة دقيقة للغة الفلسفية العربية ونصاعة المصطلح الفلسفى المبكر، بل أيضاً إلى بيان التراث الفلسفى اليونانى باعتباره تراثاً إنسانياً عاماً للعرب. فضل الحفاظ عليه وتطويره وصيانيته بعد أن فقد كثير من أصول مخطوطاته اليونانية. بحيث نستطيع أن نقول — دون أدنى مبالغة — إن بدوى يكاد يكون الوحيد الذى قدم لنا أدق وأقرب صورة للتراث الفلسفى العربى واليونانى بكافة مدارسه، واتجاهاته، ومراحله الكبرى فى الحضارة الإسلامية، وذلك بالبحث والتأريخ والتحقيق العلمى للترجمات العربية القديمة لأهم النصوص الفلسفية اليونانية.

ويمكن أن نضيف أن تحقيقات بدوى الفلسفية لا تتفصل عن مشروعه، الذى يهدف إلى إعادة بناء "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"، الذى يبرز فيه "دور العرب ...". ليس فقط من خلال بيان فضل الفلاسفة المسلمين فى النهضة الأوروبية الحديثة، بل أيضاً فى بيان إسهامهم فى التعامل مع الفكر السابق عليهم، والذى أنزلوه منزلة عالية. وعلى هذا فإننا سوف نعرض فى هذه الدراسة للنقاط التالية : مشروع بدوى الفلسفى، تحقيقات بدوى للنصوص الفلسفية اليونانية والإسلامية، منهجه فى التحقيق.

أولاً : مشروع بدوى الفلسفى :

لا نبالغ إن قلنا إن ما قدمه بدوى يمثل مشروعاً فلسفياً متميزاً طموحاً، وهو مشروع ذو نزعة إنسانية فى الأساس، قدمه على امتداد حياته العلمية وإن كان لم يعلن عن ذلك ولم يقدم لنا تصوراً نسبياً يحدد فيه معالم هذا المشروع، ونستطيع أن نحدد معالم هذا المشروع من خلال : ترجماته، مؤلفاته تحقيقاته.

ويسعى هذا المشروع إلى الكشف عن "روح الحضارة العربية" بداية من التنقيب فى التراث الفلسفى اليونانى والعربى، انطلاقاً من المخطوطات الفلسفية الإسلامية التى تقدم لنا صورة واضحة تكاد تكون كاملة لأعمال الفلاسفة

والمتكلمين والصوفية العرب، وما عرفوه عن أسلافهم. وهى أعمال جديرة بعد الكشف عنها، وبيان مكانها من تطور الفكر الإنسانى ونشرها نشرًا علميًا أن تقدم صورة شبة دقيقة عن العلاقات الفكرية للحضارة الإسلامية فى تعاملها مع غيرها من حضارات^(٢) ومساهماتها فى التراث الإنسانى. ويخبرنا بدوى فى أول تحقيقاته بهذا الهدف، وذلك فى قوله: "إن لنا فى المخطوطات العربية كنوز كلما أمعن المرء فى التنقيب عنها أزداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد فى هذا السبيل الموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكرى العربى وحده بل وأيضاً بالنسبة للتراث الإنسانى العام"^(٣).

يهدف بدوى إلى إحياء التراث الفلسفى العربى الإنسانى من خلال إعادة اكتشاف تلك الكنوز الفكرية؛ التى يقصد بها المخطوطات العربية القديمة التى حفظت لنا هذا التراث، وتحقيقها، وبيان مكانتها، وأهميتها بالنسبة إلى حياتنا الفكرية المعاصرة. ويؤكد على هذه الحقيقة فى بداية نشرته "منطق أرسطو" فى ترجمته العربية القديمة حيث يقول: "إن بعث هذا التراث العربى الجيد يقدم لنا شاهداً على المنزلة العليا التى بلغتها عناية العرب بالتراث اليونانى، كما هو مشاهد فى الدقة الرائعة التى تتمثل فى هذه الترجمة، وفى العناية التى أحيطت بها النصوص اليونانية بحيث حرص القوم على أن يكون بين أيديهم أدق صورة عن الأصل، فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد"^(٤).

ونقطع هذا الاستشهاد الطويل نسبياً لنشير إلى الهدف المزدوج لعمل بدوى وهو: تحقيق الترجمات العربية القديمة للتراث الفلسفى اليونانى، الذى يمهد لنا سبيل معرفة هذا التراث من جهة، وتلك مهمة أولى تعيننا حسب قول بدوى نفسه،

(٢) نشير إلى ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية، المغرب، بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرناً على وفات أرسطو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ١٩٨٥. وندوة الفكر اليونانى، الحوار مع الآخر، القاهرة مايو ١٩٩٥.

(٣) بدوى (محقق): المثل العقلية الأفلاطونية، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٤٧ التصدير ص ٦١.

(٤) بدوى: مقدمة تحقيق منطق أرسطو، الجزء الأول. وكالة المطبوعات، الكويت ص ٧.

في تأسيس اللغة الفلسفية الدقيقة في كتاباتنا الحالية، بحيث تسهم هذه التحقيقات في تحديد المصطلح الفلسفي وتغنيينا عن إعادة ترجمة بعض هذه الأعمال، والهدف الثاني من هذا النشر أن نستعين بهذه الترجمات نفسها في استعمالنا الحالي، لأنها تنهض بحاجاتنا العلمية اليوم ونهوضها لا يقتصر على النقل بل يمتد خصوصاً إلى دقة المصطلح^(٥)... لذا ترانا - حسبما يقول - في حاجة ملحة إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الإطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النشر الفلسفي الجديد الذي نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى ايجاده^(٦).

الغاية إن هي معرفة التراث الفلسفي الإنساني؛ الذي يشكل جوهر وروح الحضارة العربية حسب تحليل بدوي. والإدارة أو الوسيلة لذلك هي الكشف عن المخطوطات القديمة التي هي أساسى التفلسف في الحضارة الإسلامية، التي تقدم لنا عوناً كبيراً لمعرفة هذا التراث بل إن فضلها هام للغاية في الكشف عن نصوص فقد أصلها اليوناني. ومن هنا يمكن تفسير سعادة بدوي البالغة باكتشاف مخطوطات رسائل ابرقلس؛ والتي تظهر في كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"^(٧).

(٥) شغل الباحثون بالبحث عن سبل إيجاد لغة فلسفية عربية منذ إنشاء الجامعة المصرية في بداية القرن العشرين، حيث أعلن لوى ماسينيون المستشرق الفرنسي والأستاذ بالجامعة الأهلية بمصر عن مشروع لتأسيس قاموس فلسفي شامل وشغل بدوي نفسه بذلك في "معجم مصطلحات الفلسفة" الذي أصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٤ ثم في موسوعته للفلسفة التي صدرت في بيروت دار العلم للملايين ١٩٨٤. والموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية، البيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥.

(٦) يقول بدوي: "لم أكد أراجع هذه الترجمة العربية القديمة على أصولها اليونانية وترجماتها الحديثة حتى رأيت في نشرها الغناء عن إعادة ترجمتها، المصدر السابق ص ٩.

(٧) فقد اكتشف حجج ابرقلس في قدم العالم، والذي يتضمن نصاً كما يقول: فقد أصله اليوناني ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية فلهذا النص أهميته الكبرى في إكمال النسخة اليونانية لكتاب يحيى النحوى، وبالتالي لإكمال برقلس المفقود. وهذا الكتاب شاهد جديد على القيمة الخطيرة التي للتراث العربى الفلسفى في إحياء التراث اليونانى الأصلى نفسه. ولهذا لابد لكل ناشر جديد لكتاب يحيى النحوى وكتاب برقلس أن يرجع إلى هذه الترجمة العربية لإكمال هذا النقص" د. بدوي: مقدمة الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة ١٩٥٧ ص ٣١؛ وهو يؤكد على ذلك ثانية في "دور العرب في تكوين الفكر الأوروبى" دار الآداب بيروت ١٩٥٦، وفى كتاب ذو العنوان بالغ الدلالة "شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية" دار المشرق، بيروت، ١٩٧١.

إن بدوى يؤكد على أهمية الوثائق التاريخية التي تتمثل في اكتشاف مخطوطات جديدة مقابل المناهج الفيلولوجية التي تسرف في التحليلات الباطنية للنصوص. ومن هنا فإن أهمية ما أكتشفه من مخطوطات برقلس تأتي من كونها تكشف عن أخطر جوانب الفكر الإسلامي، جانب الأفلاطونية المحدثة التي تثبت للمثنائية الأرسطية وزاحمتها في تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين في العصر الوسيط^(٨) "ولا تأتي أهمية الأفلاطونية المحدثة عند بدوى من كونها عاملاً أساسياً وجوهرياً من العوامل المكونة لروح الحضارة العربية بل أيضاً من اتفاقها التام مع نزعة الإنسانية التي يدعو إليها ويريد أن نستلهمها في فكرنا المعاصر كما فعل القدماء مع الفكر الفلسفي اليوناني القديم. والخلاصة أن الكشف عن المخطوطات وتحقيقها من أجل إعادة بناء التراث الفلسفي العربي خطوة أساسية هامة نستطيع أن ندرك من خلالها العلاقة بين الفلاسفة العرب وأسلافهم اليونان، وتظهر لنا كيف تعامل هؤلاء مع هذا التراث الإنساني مما يمهّد لنا السبيل لتحديد طريقتنا في التعامل مع الفكر المعاصر والتيارات الفلسفية فيه وإيجاد المنهج العلمي الدقيق لفهم توجهاته من أجل التعامل الصحيح معه، كما فعل القدماء.

وتحتاج تلك الأسس التي يبنى عليها بدوى مشروعه الفلسفي، وهو تحليل روح الحضارة العربية بالكشف عن مكوناتها الفلسفية؛ بالبحث فيما قدمه العرب من تراث، كما تحتاج طريقة بدوى في التعامل مع هذا التراث إلى تحليل جهده وتحقيقاته وبيان المنهج المستخدم في هذا التحقيق، وهذا موضوع الفقرات القادمة وتشمل :

(أ) تحقيق الترجمات العربية القديمة للنصوص الفلسفية اليونانية سواء الأرسطية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة وغيرها.

(ب) شروح ونصوص الفلاسفة العرب في المشرق والمغرب من الكندي حتى ابن رشد.

(ج) تحقيق نصوص الصوفية المسلمين والمترجمين ومؤرخي الفكر الفلسفي العربي القديم.

(٨) المصدر السابق ص ١٠، ص ٥٥.

ثانياً : تحقيقات بدوى فى الفلسفة اليونانية :

١- تحقيق كتابات أرسطو :

اهتم بدوى كما اهتم العرب القدماء بالفلسفة اليونانية لدى أهم أعلامها ومدارسها واتجاهاتها المختلفة، وقد حظى أرسطو بنصيب وافر من هذا الاهتمام؛ فهو المعلم الأول والفيلسوف الموسوعى الذى نقلت تقريباً كل كتاباته إلى العربية أكثر من مرة فى بعض الأحيان وقد حفظت معظم هذه الأعمال. وقد قدم بدوى كما أشرنا فى دراسته "مخطوطات أرسطو فى العربية" بياناً وافياً بهذه المخطوطات، ومن قام بترجمتها، وإذا كان لها أكثر من ترجمة، وإمكان هذه المخطوطات فى مكتبات العالم المختلفة وأرقامها، والحالة التى عليها المخطوط، وإذا كان موجوداً ونسبة احتمال العثور عليه إذا كان مفقوداً، ثم ما قام هو بنشره منها، وما يعتزم تحقيقه ونشره. وهو يفعل نفس الشئ بالنسبة لبقية أعمال الفلاسفة اليونان. ويمكن القول على وجه الإجمال أن بدوى حقق تقريباً الترجمات العربية القديمة لكل أعمال أرسطو. المنطقية ثم الطبيعية وما بعد الطبيعة والأخلاق كالاتى :

(أ) الكتابات المنطقية :

نشر بدوى منطق أرسطو فى ترجمة العربية القديمة فى ثلاث مجلدات، وتحتوى نشرته على مقدمة يتناول فيها منطق أرسطو فى العالم العربى ويناقش صحة نسبة النقول إلى ناقلها ويصنف مخطوطاتها. ويحقق الأجزاء المنطقية التالية:

- كتاب المقولات^(٩) : وله ترجمتان عربيتان؛ الأولى لاسحق حنين وقد بقى عنها مخطوطان هما مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦ ومخطوط بوهار بالهند رقم ٣٨٣،

(٩) ويخبرنا خليل الجرفى دراسته تحقيق النصوص الفلسفية فى إشارته لعمل بدوى هذا أن بدوى ذكر من نشراته السابقة نشرة زنكر للمقولات ونشرة كتاب العبارة ليولاك ثم الأب بويج ويعلق الجرف أن "الأب بويج نشر كتاب المقولات وليس العبارة على هامش تلخيص المقولات لابن رشد. وأن بدوى لم يشر إلى نشرة الجرف لمقولات أرسطو فى النسخ السريانية والعربية وينتقد عمله وتسرعه. خليل الجرف: تحقيق النصوص الفلسفية فى كتاب : الفكر الفلسفى فى مائة عام، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٢ ص ٤٠ حيث ينقل وصف فالترز "إن بدوى ينشر مانيشر بلا عناية ص ٤٠.

والترجمة الثانية لمحمد بن عبدالله المقفع ولها مخطوط بمكتبة القديس يوسف ببيروت رقم ٣٣٨ وجميع نشرات المقولات تمت عن مخطوط باريس بما فيها تحقيق بدوى.

- كتاب العبارة أو بارى أرمنياس وقد حققه بدوى عن مخطوط باريس السابق. وكذلك التحليلات الأولى، نقل تذارى. وكلها صدرت فى المجلد الأول، ١٩٤٨.

- كتاب البرهان أو "التحليلات الثانية" ترجمة أبى بشر متى بن يونس والطوبيقا "الجدل" ترجمة أبى عثمان الدمشقى، واسحق بن حنين والسوفيطيقا وله ترجمات متعددة يشيد بها بدوى وبدالاتها على مبلغ عناية العرب بالتراث الأرسطى وتقديم أكثر من ترجمة له. والخطابة التى ينتقد بدوى ترجمتها العربية وأن كان يؤكد على أهمية لكونها النقل الوحيد الباقي للكتاب، والذى يساعد فيما يقول فى إكمال النص اليونانى، الذى فقدت منه فقرة طويلة موجودة فى الترجمة العربية ويؤكد على أهميته الكتاب وأثره فى نشأة البلاغة العربية.

- كتاب الشعر "بويطيقا" الذى نشره بدوى ١٩٥٣، وله نشرة أخرى مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره على البلاغة العربية للدكتور شكرى عياد^(١٠).

والحقيقة أن هناك جهود متعددة بذلها الأساتذة العرب الرواد فى دراسة منطق أرسطو فى العالم العربى أهمها الدراسة الرائدة للدكتور إبراهيم بيومى مذكور L' Orhanon d' Aristote dans le monde arabe.

وكتاب نيقولا ريشر الذى نقله إلى العربية الدكتور محمد مهران رشوان عن تطور المنطق العربى^(١١).

(١٠) راجع الدراسة التى قدم بها شكرى عياد تحقيقه كتاب فن الشعر لأرسطو، التى يتناول فيها تأثير الكتاب على البلاغة العربية. دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧، المقدمة.

(١١) نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة د. محمد مهران رشوان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

(ب) الكتابات الطبيعية :

- كتاب السماع الطبيعى ترجمة اسحق بن حنين وقد صدر بعنوان الطبيعة لأرسطو مجلدين، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٥^(١٢).

كتاب السماء والعالم ترجمة يحيى بن البطريق وإصلاح حنين ونقل بشر بن متى^(١٣).

- الآثار العلوية ترجمة يحيى البطريق، مخطوط رقم ١١٧٩ فى بنى جامع باستنبول. وقد وصف بدوى المخطوط فى مقدمة تحقيق كتاب النفس لأرسطو.

- فى النفس ترجمة اسحاق بن حنين، مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٤٥٠ نشرة بدوى ١٩٥٤ مع تلخيص ابن نرشد الحسى والمحسوس الذى لم نعثر على ترجمته.

- الحيوان ترجمة يحيى البطريق ومخطوطاته: ليدن رقم ١٢٧٦، المتحف البريطانى ٤٣٧ شرقى ومجلس شورى على طهران رقم ١١٤٣ طباً طبائى الذى يشمل الكتب الثلاثة للحيوان: "طبائع الحيوان"، "أجزاء الحيوان"، الكويت، ١٩٧٧.

كتب ما بعد الطبيعة :

ويذكرها بدوى تحت عنوان الآلهيات، وهو عنوان غير دقيق وقد حققها الأدب بويج بيروت، ١٩٣٨، ونشر بدوى بعض فصول "مقالة اللام" من السادس إلى العاشر عن المخطوط رقم ٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ونشرها بدوى فى "أرسطو عند العرب" وهو ينتقد نشرة أبو العلا عفيفى لمقالة اللام.

(١٢) وحققه بدوى عن مخطوط وحيد هو مخطوط ليدن رقم ٥٨٣ فارنر، وهو يتضمن النص وشروحاً للشرح العرب. د. بدوى (محقق) كتاب أرسطو : الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين مع شروح : ابن السمع، ابن عدى، متى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٥.

(١٣) مخطوط المتحف البريطانى، رقم ٧٤٥٣ شرقى، نشره بدوى مع الآثار العلوية القاهرة، ١٩٦١، د. بدوى (محقق): كتاب أرسطو : فى السماء والآثار العلوية ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١ ، ص: ك-كه.

(د) كتب الأخلاق والسياسة^(١٤) :

وإذا كان كتاب السياسة لم يترجم إلى العربية حيث استعاض العرب خاصة ابن رشد عنه بتلخيص كتاب السياسة لأفلاطون^(١٥)، فإن كتاب الأخلاق وصل إلينا في مخطوط جامع القرويين في فاس. وقد حققه بدوى مع دراسة مطولة عن أثره في العربية^(١٦).

ويقدم بدوى مسحاً شاملاً لأعمال أرسطو في العربية في دراسته "تقويم عام للتراث اليوناني المترجم للعربية" موضحاً أن جميع مؤلفات أرسطو الصحيحة والمنقولة إلينا في أصلها اليوناني قد وصلت إلينا في ترجمتها العربية القديمة باستثناء "الكون والفساد" والمقاليتين الأخيرتين من كتاب "ما بعد الطبيعة" كما يتناول الأعمال المحولة المنسوبة إلى أرسطو، ومخطوطاتها، وما نشر منها، وما حققه هو من هذه الترجمات^(١٧). وسنكتفى هنا بإيراد تحقیقاته مع ذكر المخطوطات التي أعتمد عليها:

- (١٤) د. بدوى : أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، ط٢، ص ٩-١٠.
- (١٥) د. بدوى : مقدمة تحقيق الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤، المقدمة.
- (١٦) د. بدوى : الدراسة التي قدم بها تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق، الكويت، ١٩٧٩.
- (١٧) أولها كتاب المسائل ، مخطوط ميونخ رقم ٢٥٧ ونشره بدوى في الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة ١٩٥٥ ص ١-٣٣، والخير المحض نشره بالكتاب السابق، كتاب النبات وأصله اليوناني مفقود نشره بدوى في كتاب أرسطوطاليس في النفس ١٩٥٤ عن مخطوط رقم ١١٧٩ ينى جامع باستنبول، ويرجح أنه تلخيص موسع لكتاب أرسطو من وضع نيقلوس الدمشقي وقد سبق أن نشره اربرى في مجلد كلية الآداب على ثلاثة أعداد عامى ١٩٣٣، ١٩٣٤. وكتاب أثولوجيا أرسطوطاليس، وله عدة مخطوطات يوردها بدوى في تصديره "أفلوطين عند العرب" وكان كرواس أشار إليها في مضبطة المجمع العلمى المصرى، ونشره ديتريشى في برلين ١٨٨٢. وسر الإسرار! الذى نشره مع بيان لثمانية عشر مخطوط له في كتاب "الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام". كتاب الاسطماخس، وليس له كما يخبرنا بدوى في "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى". مخطوط كامل، بل توجد منه اقتباسات فى مخطوط المكتبة الأهلية بباريس ٢٥٧٧، ودار الكتب المصرية رقم ٤٢٩١ تصوف بدوى: الإنسانية والوجودية، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٧ ص ١٨٠-١٨٥.

ثانياً : أفلاطون في الإسلام :

لم يحظ أفلاطون بنفس الاهتمام في العربية مثلما حظى أرسطو، وبالتالي لم يشغل من تحقيقات بدوى سوى مجلد واحد جمع فيه كل ما يتعلق "بأفلاطون في الإسلام". والسبب الذي يفترضه بدوى في عدم وصول ما ترجم من محاورات أفلاطون إلينا هو قلة الاهتمام بأفلاطون وفلسفته نتيجة لاكتساح أرسطو إياه، نتيجة للصور الأدبية لمحاوراته التي جعلتها أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة^(١٨).

لقد قدم بدوى في كتابه طائفة من نصوص أفلاطون الصحيحة والمنحولة التي ترجمت إلى العربية في القرنين الثالث والرابع للهجرة وقد زودها كلما أمكن ذلك بإشارات إلى الصفحات المناظرة لها في محاورات أفلاطون في نصها اليوناني. وذلك في قسمين الأول يحتوى على ما وجد في المخطوطات العربية من نصوص صحيحة لأفلاطون مأخوذة إما بحروفها، أو تلخيصاً أو على سبيل المعنى العام من : طيماوس، السياسة، النواميس، فيدون، أقريطون. وفي القسم الثاني قدم نصوصاً مختارة من بعض ما نسب إلى أفلاطون في العربية ومعظمه يدخل في باب "الآداب" إلى الحكم والجمال القصار. وقد سبق له أن نشر قسماً كبيراً منها في تحقيقه "الحكمة الخالدة" لمسكويه و"مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشرين فياتك. وإذا كان بعض هذه الأعمال قد سبق نشره فإن بدوى قدم في نشرته عدداً من التصحيحات اعتماداً على نفس المخطوطات، فضلاً عن التعليقات العديدة التي زود بها النص.

وأول النصوص التي ينشرها "فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها" لـ"لفارابي" عن مخطوط واحد هو أيا صوفيا رقم ٤٨٣٣، والذي يقارنه بنشرة روزنتال وفالترز، التي "خالفناها في مواضع كثيرة" ويرد على المحققان في مواضع عديدة صفحات ٥، ٦، ٨، ١٠، ١٤، ١٥ كما يعرض لآراء كرواس في النص موافقاً على الكثير منها رافضاً البعض القليل. كما يشير للترجمة العبرية للعمل ويصحح كثير من القراءات انطلاقاً مما جاء بخصوصها في الفهرست لابن

(١٨) د. بدوى : أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس ط٣ بيروت ١٩٨٢، وتقويم عام للتراث اليوناني المترجم إلى العربية ص ٢١-٢٢.

السنديم^(١٩). والعمل الثاني هو تلخيص الفارابي "تواميس أفلاطون" يحققه عن المخطوط رقم ١٤٢٩، ليدن، كما يعتمد على نشره جبرائيلي للكتاب حيث يصحح النص بناء على ما جاء فيها وعلى قراءات كراوس^(٢٠). ويحقق جوامع كتاب طيماوس في العالم الطبيعي لجالنيوس عن مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٤١٠ وأسعد باستبول رقم ١٩٣٣ ونشرة كراوس لندن ١٩٥١ حيث يعتمد على الأخير ويناقش أقواله في صفحات عديدة. وينقل لنا عدة نصوص من محاورات أفلاطون معظمها عن نشرات سابقة^(٢١).

ويقدم لنا في القسم الثاني "المنحول" فقرات في "تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية عن مخطوطين وينشر وصية أفلاطون الحكيم" عن مخطوطة رقم ٥٢٨٠ مجلس شورى ملي وملقطات من أفلاطون الالهى مخطوط رقم ٥٢٨٣ كتابخانه مجلس شورى على بطهران، بالإضافة إلى عدد من النصوص

(١٩) يعرض لاقتراحات كراواس ويوافق عليها ص ٩، ١٣، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ويرفض بعضها ص ١٢ ويشير للترجمة العبرية ص ٩، ١٤، ويرفض بعض ما جاء فيها ص ١٨، ٢٤، ٢٧، المرجع السابق.

(٢٠) يشير بدوى لنشرة جبرائيلي في الصفحات ٣٤-٤١ ويصحح ما جاء في تلخيص النواميس صفحات ٤١، ٤٥، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٩، ٦١، ٦٥، ٦٩، ٧٢، ٧٣ ويوافق على آراء كراوس ص ٤٣، ٥٠، ٦١، ٧٥، ويخطئه في بعض القراءات ص ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٣، ٤٨، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٦.

(٢١) ينقل بدوى صفحات عديدة من نشرات سابقة لمحاورات أفلاطون وردت في كتب عربية حققها غيره مثل: تحقيق سخاو لكتاب البيروني: تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، ومحاورة فيدون (بدوى ص ١٢٣-١٢٩) وطيماوس عن نفس النشرة (ص ١٣٠-١٣٢) وعن نشرة لبيروت لكتاب القفطى قطع من محاورات فيدون وقريطون أوردها بدوى بالمقارنة مع ما جاء في كتاب ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء نشرة ميللر (بدوى ص ١٣-١٤٥) ومن كتاب العامري: السعادة والاسعاد نشرة مينوفى من كتاب (السياسة) (بدوى ص ١٥١-١٦١) والنواميس (بدوى ص ١٦٢-١٦٨). أولهما كتابجابه استان قدس فى مشهد برقم ٣٥٣٥ والثانى فرصك اصفها برقم ٢٨١٣ ويقارنهما ببعض ما جاء فى مختار الحكم ومحاسن الكلم. والنص الثانى من هذه المجموعة كتاب "النواميس" المنحول الذى نشره بدوى عن عدة مخطوطات. ونشر نص من رسالة أفلاطون إلى فرغريوس فى حقيقة نفى الهم وإثبات الرؤيا" عن مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٠١ ويقول أنه استخدم مصورة المكتبة المركزية بجامعة طهران وأصلها الفيلم رقم ١٣٠ ورقمها ١٩١. وكلمة أصلها غامضة فهو لم يوضح مصورة عن ماذا؟ أو أية تفاصيل عنها.

الأخرى المنحولة لأفلاطون يذكر لنا أصولها المخطوطة التي ينقل عنها^(٢٢). مما يعطى صورة واضحة عن أفلاطون في الإسلام" الذي سبق أن درس بدوى مؤلفاته من قبل في كتابه بالفرنسية "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي" باريس ١٩٦٨^(٢٣).

٣- الأفلاطونية المحدثة :

وعلى العكس من كتابات بدوى وتحقيقاته لأعمال أفلاطون في العربية فإن باهتمامه بالأفلاطونية المحدثة يستحق إشارة خاصة، حيث عرض لما ترجم من كتابات روادهما إلى العربية. وأوضح لنا كيف أنها اقتسمت مع كتابات أرسطو السيادة على العقلية العربية، فقد تغلغت كتابات "أفلوطين" أو الشيخ اليوناني في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب العقلي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطو^(٢٤). لذلك علينا أن نتبين الجهد الكبير الذي بذله بدوى في تحقيق أعمال أفلوطين وبرقلس وغيرهما من رواد الأفلاطونية المحدثة التي ترجمت للعربية مشيرين بوجه خاص إلى هدف بدوى من التأكيد على أهمية هذه الفلسفة بالنسبة للعرب في سياق مشروعه الفلسفي العام الذي يستلهم فيه، ويمائلاً بين موقف العرب القدماء من الفكر اليوناني وخاصة الأفلاطونية المحدثة وموقفنا نحن من الفكر الفلسفي المعاصر وخاصة الوجودية.

ويقدم لنا بدوى في "أفلوطين عند العرب" الذي يعتمد فيه اعتماداً كبيراً باعترافه على عمل لكرأوس بنفس العنوان النصوص التالية :

(٢٢) يقدم بدوى عدة نصوص منحولة لأفلاطون هي : من كتاب نواذر أفاظ الفلاسفة والحكماء وأداب المعلمين القدماء لحنين، أفلاطون الحكيم من منتخب صوان الحكمة للسجستاني، ورسالة في آراء الحكماء اليونانيين لمؤلف مجهول، وثمررة لطيفة من مقاييس أفلاطون في أن النفس لا تفسد المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها، رسالة أفلاطون الألهي في الرد على من قال إن الإنسان تلاشى ومات، منحول في الكيمياء.

(٢٣) Badawi : La Transminion de la Philosophie gracque ou mond arabe, Paris, vrin, 1968.

(٢٤) د. بدوى : أفلوطين عند العرب، ص ٢.

- أثولوجيا أرسطوطاليس الذي ينشره عن المخطوط ١١٧ حكمة مكتبة تيمور بدار الكتب المصرية. مع مقتطفات لأفلوطين في العربية تشمل بالإضافة إلى رسالة في العلم الإلهي المنسوبة للفارابي عدة نصوص وردت بالمخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي بمكتبة بودلي باكسفورد.

- ويتناول آثار ابرقلس في "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" وهي كتاب "الخير المحض" و"حجج ابرقلس في قدم العالم" الذي تتضح أهميته في كونه يتضمن نصاً فقد أصله اليوناني ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية، وكذلك في تأثيره على الفلاسفة الإسلامية حيث النقل المتعددة عنه، خاصة لدى : الغزالي والبغدادى، والشهرستاني، وأبو الحسن بن سوار. والنص الثالث هو "مسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية" بالإضافة إلى عدة ملاحق يضيفها بدوى إلى أعمال برقليس^(٢٥). ويعرض للمخطوطات التي اعتمد عليها ويصفها في الفقرة السادسة من مقدمة تحقيقه^(٢٦). وقد زود بدوى هذه النشرة بعدة فهراس. منها ما هو خاص بالمواضع المتناظرة بين كتاب "الخير المحض" والأثولوجيا برقلس وآخر بالمصطلحات الواردة في الخير المحض ونظائرها في الترجمة اللاتينية له.

٤- تحقيق ونشر أعمال جالنيوس :

يعرف جالنيوس في أوربا بأنه جالنيوس العربي Galenus Arabus ذلك أنه كان معروفاً ومتداولاً في دنيا العرب قبل أن يعرفه الأوربيون بعدة قرون. لقد ترجموه عدة ترجمات وشرحوه وفسروه ونقدوه وحفظوا نصوصه من الاندثار.

(٢٥) هي كتاب هرمس "معاذلة النفس" و"الرواييع" المنسوب إلى أفلاطون ورسالة الحسن بن سوار حول دليل يحيى النحوى على حدوث العالم" وتلخيص عبداللطيف البغدادى كتاب إيضاح الخير، وبعضاً من كتاب أرسطو خوسيس الصغرى لابرقلس. بدوى: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧.

(٢٦) وهي مخطوط الخير المحض رقم ٢٠٩ مكتبة يوليوس ليدن، ومخطوط الروبيع رقم ١٤٩ عربى منشئ بألمانيا، وخمس مخطوطات من "معاذلة النفس" ص:٤٦ عربى المكتبة الأهلية بباريس و٤٨١١ الأهلية بباريس، ورقم ٢٩٧ W.K 29 ليزج مكتبة البادية، ٤٨٩ في إيسالاً و١٨٢ الفاتيكان. وهو يعد الكتاب من العصر الهليني المتأخر بين القرنين ٣-٥ الهجريين أما كتاب مسائل فرقليس فقد اعتمد فيه على مخطوط ٤٨٧١ الظاهرية.

وحتى الآن هناك ترجمات عربية هي نقل لنصوص يونانية من تأليف جالنيوس ضاعت الأصول اليونانية لها وبقيت الترجمات العربية. وهناك نصوص لجالنيوس منتهكة في أصلها اليوناني فجاءت الترجمة العربية لتصلح ما أفسده الدهر. ناهيك عن الشروح والنقول التي لا حصر لها^(٢٧). وقد حقق بدوى عدة رسائل لجالنيوس وعنه نشرها في "دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب". وهي رسالة حنين بن اسحق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالنيوس بعلمه وبعض ما لم يترجم". ينقلها لنا دون تحقيق ودون ذكر لمخطوطاتها أو أية تعليقات عليها رغم أن هذه الرسالة قد نشرت من قبل^(٢٨).

ونشر كذلك عدة رسائل عن المخطوط ٢٩٠ أخلاق تيمور، دار الكتب المصرية وهي:

- من مقالة جالنيوس في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن.
- مختصر مقال جالنيوس في الحث على تعلم العلوم والصناعات.
- مختصر من كتاب "الأخلاق"^(٢٩). والذي سبق أن نشره كراوس مع مقدمة مستفيضة في مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية. يضاف إلى ذلك ما نشره بدوى لجوامع جالنيوس في العلم الطبيعي لمحاورة طيماوس في "أفلاطون في الإسلام".

ثالثاً : تحقيقات بدوى في الفلسفة الإسلامية :

- ١- الكندي (حوالي ١٨٥هـ - ٧٩٦م/ ٢٦٠هـ - ٨٧٣م) حقق بدوى رسالتان للكندي في كتابه "رسائل فلسفية"^(٣٠) الأول رسالة الكندي في العقل التي حققت من قبل أكثر من مرة. فقد حققها وترجمها إلى الإنجليزية

(٢٧) راجع مقدمة د. أحمد عثمان لكتابنا : جالنيوس في الفكر القديم والمعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩.

(٢٨) بدوى : دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ١٤٩-١٧٩.

(٢٩) وينبغي الإشارة هنا إلى أن اهتمام بدوى بتحقيق أعمال جالنيوس الأخلاقية يبرز جانباً هاماً لديه هو الجانب الأخلاقي، الذي شغل به كثيراً وأصدر فيه عدة دراسات.

(٣٠) بدوى، رسائل فلسفية (تحقيق) منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، ١٩٧٣، ص ٨.

الأب ريتشارد مكارثي. وحققها محمد عبدالهادي أبو ريدة^(٣١). وترجمها بدوى إلى الفرنسية في "تاريخ الفلسفة في الإسلام" رغم ترجمة جوليفية لها. وجاء تحقيقه لها مثل سابقه عن مخطوط أيا صوفيا الوحيد رقم ٤٨٣٢ كما حقق "رسالة الحيلة لدفع الأحزان" التي سبق نشرها أيضاً كما يخبرنا على يد ثلاثة من المستشرقين هم : هلموت ريتز، وفالتزر، وليفي ولا فيدا عن نفس المخطوط. ويناقش زعم فالتزر القائل أن رسالة الكندي ليست فقط عن أصل يوناني بل هي رسالة مفقودة لثامسطيوس وينكر ذلك^(٣٢) واللافت للنظر دعوى بدوى أن تحقيقات أبو ريدة لرسائل الكندي لا بد من إعادة تحقيقها كلها من جديد "فقد تبين لنا بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسائل كلها حافلة بالأخطاء". وهو رأى يتعارض مع موقف بدوى نفسه الذي سبق أن وصف هذه التحقيقات نفسها بأنها نشرة نقدية ممتازة^(٣٣).

٢ - الفارابي (حوالي ٢٥٩هـ - ٨٧٠م / ٣٣٩هـ - ٩٥٠م)

بالإضافة لنشر بدوى رسالة في قوانين صناعة الشعر في تحقيقه كتاب أرسطو فن الشعر^(٣٤). فقد نشر له عدة رسائل هي : رسالة في الملة الفاضلة التي يخبرنا بدوى أنها لم تنشر من قبل في أية نشرة ثم نجده يعود ليبين لنا أن محسن مهدي (الباحث المدقق في الفارابي) حققها من قبل^(٣٥). وينشر "رسالة الفارابي في

(٣١) راجع دراستنا تحقيقات أبو ريدة الفلسفية، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، المجلد ٣، العدد ١، ٢ يوليو ١٩٩١ ص ٢١٣-٢٤٦.

(٣٢) د. بدوى : رسائل فلسفية ص ٩-١٠.

(٣٣) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطوطاليس في النفس، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤ ص ٦، ص ٢.

(٣٤) الفارابي : رسالة في قوانين صناعة الشعر في بدوى تحقيق كتاب أرسطو فن الشعر القاهرة، ١٩٥٣. يعرض بدوى في الفقرة الرابعة من تصديره لفن الشعر والفلسفة العرب والترجمة العربية التي قام بها أبو بشر متى بن يونس والتي حفظت في مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦ عزبي. ورسالة الفارابي مخطوط رقم ٣٨٣٢. بمكتبة الديوان الهندي، نشرها اربري مع ترجمة انجليزية واعتمد بدوى عليها "لقد راجعنا هذه النشرة حين نشرنا هذه الرسالة وأفادنا من تصحيحات اربري التي وافقنا عليها وخالفنا في بعضها الآخر" مقدمة بدوى : فن الشعر ص ٥٢.

(٣٥) كما يتضح من قول بدوى الذي يؤكد أن "النص الذي ننشره هنا لم ينشر من قبل في أية نشرة لرسالة آراء هل المدينة الفاضلة، كما أنه يختلف كثيراً وأفضل مراراً عن النص. الذي نشره محسن مهدي عن نسخة في مجموعة قلع على باشا في المكتبة السليمانية في استنبول برقم ٦٧٤ ونحن ننشرها هنا عن مخطوط طشقند رقم ٢٣٨٥ ، بدوى: رسائل فلسفية ص ١١

الرد على جالنيوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لإعضاء الإنسان" عن نفس المخطوط، وعن مخطوط دانشگاه الهيات بجامعة طهران رقم ٢٤٢. ومخطوط مجلس ملى طهران، رقم ١٣٦٧، كما يقدم تحقيقاً لرسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس عن نفس مخطوط طشقند السابق، ودانشگاه رقم ٢٤٢، ب ومخطوط ٩٣، بنفس المكتبة. والحقيقة أن محسن مهدى كان قد نشر أيضاً هذه الرسالة^(٣٦).

وبالإضافة إلى هذه الأعمال التى قدمها التى قدمها للفارابى فى "رسائل فلسفية" فإن تحقيقاته لبعض رسائل الفارابى فى "أفلوطين عند العرب" وفى "أفلاطون فى الإسلام" تضاف إلى هذه الجهود التى قام بها^(٣٧).

ومن تعليقات بدوى فى مقدمات تحقيقه على الكندى الذى اهتم أبو ريده بأعماله والفارابى الذى شغل به محسن مهدى تتضح حقيقة تمثل سمة أساسية فى كثير من أعمال بدوى وهى إعادة تحقيق أعمال سبق أن حققت أو الاعتماد على مخطوطات وحيدة وتلك مسألة سنناقشها فى تعقبنا على منهج بدوى فى التحقيق. ويلاحظ أن هذه السمة تتلازم مع هجومه الشديد على تحقيقات غير من المحققين المشهود لهم فى مجال تخصصهم والذين سبق لهم تحقيق هذه الأعمال.

٣- يحيى بن حوالى (حوالى ٢٩٣هـ - ٨٩٣م / ت ٣٧٤هـ - ٩٧٤م) :

ذكرنا فى تحقيقات بدوى لأعمال أرسطو كتاب السماع الطبيعى الذى نشره بعنوان "الطبيعة" لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين مع شروح عدة منها شرح يحيى بن عدى الذى يخصص له بدوى جزء كبير من الفقرة الرابعة من تصديره للتحقيق. وهو يقدم لنا فى "رسائل فلسفية" تحقيقاً لتفسير يحيى بن عدى "لألفا الصغرى" من "ما بعد الطبيعة" وهو تفسير جيد لهذه المقالة. وقد اعتمد بدوى فى تحقيقه على مخطوطين هما: مخطوط مكتبة بوهار فى كلكتا ولا يذكر لنا أية

(٣٦) كما يتضح مما ذكره بدوى لم نسمح لأنفسنا بإكمال هذه المناقص (فى المخطوط) كما فعل محسن مهدى فى نشرته لهذه الرسالة عن مخطوطتى داشكادة الهيات وحدهما. فنحن لا نقر مثل هذا المنهج فى سر النصوص. بدوى : رسائل فلسفية ص ١٨.

(٣٧) بدوى : أفلاطون فى الإسلام ص ٣-٨٣ و ١٧٣-١٩٦ وأفلوطين عند العرب ص ١٦٧-١٨٣.

بيانات عنه ومخطوط طشقند رقم ٢٣٨٥. ويشير إلى اعتماده في تصحيح نص أرسطو المترجم والوارد في ثانيا الرسالة على النص الوارد في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد تحقيق موريس بويج.

٤- ابن سينا (٣٧٠هـ - ٩٨٠م / ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م) :

قدم بدوى تحقيقات عديدة لابن متخذاً منه موقفاً نقدياً عنيفاً على العكس من إشادته بابن رشد يتضح ذلك في كثير من ملاحظاته خاصة في مجال الشعر. والغريب كما سيتضح أن ابن سينا صاحب الفلسفة المشرقية أقرب إلى بدوى في توجهاته الفلسفية ذات الصبغة الصوفية الباطنية. وقد نشر بدوى بالإضافة إلى تلخيص ابن سينا لكتاب الشعر، الجزء الخاص بالشعر من منطق الشفاء^(٣٨).

ويقدم بدوى ضمن كتابه "أرسطو عند العرب" تحقيقات لعدة رسائل لابن سينا هي:

- "شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس" وله عدة مخطوطات يذكرها لنا، وهو يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام، وهي جزء كما جاء في المخطوط من كتاب الأنصاف^(٣٩).

(٣٨) اعتمد في تحقيق على مخطوطات مكتبة بودلى يوكوك رقم ١١٩ وبودلى هنت رقم ١١١ والديوان الهندي رقم ١٤٢٠ والمتحف البريطاني رقم ١١٣ شرقي ومخطوط وقف السلطان أحمد خان بن غازي ثم مخطوط بخيت رقم ٣٣ (حكمة ٢٤ المكتبة الأزهرية) ودار الكتب المصرية رقم ٨٩٤ وأخيراً المكتبة الأهلية بباريس رقم ٦٨٢٩ الذي يشمل كل كتاب الشفاء. بدوى: تحقيق كتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٩-٢٠.

(٣٩) ويناقش بدوى مسألة هذا الكتاب، وهو من عشرون مجلدة، شرح فيه ابن سينا جميع كتب أرسطو وانصف فيه بين المشرقيين والمغربيين. ويخلص بدوى إلى أن هذا الكتاب لم يحرر نهائياً وما حرر منه قد فقد. ولم يجد ابن سينا من الوقت ما يدفعه إلى إعادة كتابة هذا المفقود، ولا التحرير النهائي للكتاب ثم يناقش مسألة ما إذا كانت النصوص الثلاثة التي يقدمها هي من "الأنصاف" ويجب بنعم لأسباب عديدة يذكرها لنا. وأخيراً يناقش اسم الكتاب ليؤكد لنا أن اسمه الحقيقي كتاب "الأنصاف والانتصاف" د. بدوى : أرسطو عند العرب، ص ٣٠.

- كما ينشر له فى نفس المجلد تفسير كتاب "أثولوجيا" وهو النص الثانى من كتاب الإنصاف عن مخطوطين^(٤٠) ويشير بدوى فى تحقيقه إلى أمران هامان الأول هو أن ابن سينا لم يشر إلى المشرقيين فى هذا الشرح، ولعل هذا لأنه فيما يرى ليس للمشرقيين فى هذا الكتاب آراء خاصة والثانى أنه لا يوجد شىء فى هذا الشرح يمكن أن يوجد ما افترضه كراوس من ابن سينا طعن فى صحة نسبة "أثولوجيا" إلى أرسطوطاليس^(٤١).

- والنص الثالث الذى ينشره عن نفس المخطوط رقم ٦ هو "التعليقات" على هوامش كتاب "النفس لأرسطوطاليس"^(٤٢).

والنص الأكبر من هذه المجموعة هو كتاب "المباحثات" ينشره عن نفس المخطوط وإن كان له عدة مخطوطات أخرى يشير إليها ويستبعدوها. وهو فى الأصل أسئلة وضعها بهمينار بن المزربان (ت ٤٣٠هـ - ١٠٣٨م) وأجاب عنها سينا وتناول كما لاحظ البيهقى "غوامض المشكلات"^(٤٣).

ويقدم لنا أخيراً "رسائل ابن سينا" عن نفس المخطوط: الأولى يرجح أنها من وضع أحد تلاميذه. والثانية مهمة لأن فيها أخبار قيمة عن تاريخ كتاب "الأنصاف" فضلاً عما فيها من فوائد عما تتصل بتاريخ ابن سينا الروحى. ويتلو هاتين الرسالتين نسخة العهد الذى عهده ابن سينا لنفسه.

(٤٠) مخطوط ٦ حكمة وفلسفة دار الكتب المصرية ، ورقم ١٠٢ المكتبة التيمورية مخطوطات شرقية ٥٣٦ أكسفورد لكن بدوى لم يراجعها، وقد قارن بين شرح ابن سينا وبين أصل النص كما جاء فى نشرة ديتشرىشى لأثولوجيا ويعلق على ذلك بأنه وجد بعض العناء فى استخراج فقرات النص التى يشير إليها شرح ابن سينا وذلك لأنه (ابن سينا) نادر ما يشير إلى النص بحروفه.

(٤١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٤٢) وأن كان يشير إلى أن المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد باستبول به شرح كتاب النفس لابن سينا بالفارسية ولكنه لم يطلع عليه. وهذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقيين ولذا كما يقول بدوى فإن لب كتاب "الأنصاف" ووظيفته يمكن أن يستخرج من هذا النص على وجه التخصيص المصدر نفسه ص ٣٤.

(٤٣) المصدر نفسه ص ٣٨.

وتشكل هذه النصوص أكثر من نصف الكتاب أو ثلثيه (حوالى مائتين صفحة من ٣٣٣ صفحة) والجزء الأخير عبارة عن مقالات للإسكندر الأفردويس فى مسائل من فلسفة أرسطو، عشر مقالات نشرها عن المخطوط ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق^(٤٤).

- تحقيق كتاب البرهان لابن سينا، القاهرة، ١٩٥٤. ويتناول بدوى فى أولى فقرات تصديره معنى البرهان عند ابن سينا وعند العرب، حيث يتناول ترجمته الكتاب وشراحه اليونان ثم المسلمين ويخصص الفقرة الثالثة لابن سينا وكتاب البرهان "قالشيخ الرئيسى استعرض مواد البرهان، يحاذى قول المعلم الأول حيناً كأنه يفسره ويلخصه ويستطرد بمناسبته إلى ما يدفع إليه ما ورد فيه من آراء فى أغلب الأحيان. فكان عن ذلك العرض الواضح المستقصى الدقيق الذى جاء نسيج وحده"^(٤٥). ويتساءل مستكراً هل فى كلام ابن سينا جديد على ما ورد عند أرسطو وشراحه اليونانيين. ويرى أننا لا نعثر على جديد خليق بهذا الاسم^(٤٦). وأخيراً يقدم لنا باختصار أثر كتاب البرهان لابن سينا فيمن جاء بعده من الفلاسفة المسلمين ثم المسيحيين قفى العصور الوسطى.

- عيون الحكمة، حققه وقدم له بدوى ١٩٥٤ وهو كتاب موجز بسيط يمثل الحكمة النظرية بأقسامها الثلاثة، كتاب تعليمى كتبت عليه الكثير من الشروح جميعاً. ولم ينشر من قبل سوى قسم الطبيعيات ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات^(٤٧). ورغم أن المصادر لا تدلنا على تأليف هذا الكتاب إلا أن بدوى يرجح أن ابن سينا ألفه فى سن النضوج ويفترض أنه فى العشر سنوات الأخيرة من عمره عام ٤١٨-٤٢٨هـ^(٤٨).

(٤٤) د. بدوى (محقق) أرسطو عند العرب، تشمل رسائل ابن سينا المنشورة فيه ثلثى الكتاب من البداية حتى صفحة ٢٤٩.

(٤٥) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتابه ابن سينا : البرهان، القاهرة حتى ٣٨.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٤٧) د. بدوى : مقدمة تحقيق عيون الحكمة، وكالة المطبوعات ، الكويت، ١٩٨٠ ص ١٥.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٥.

وحقق بدوى كتاب ابن سينا التعليقات، القاهرة، ١٩٧٣ أملاه وعلق عنه تلميذه بهمينار بن المرزبان. ويرجح بدوى تاريخ تأليفه بين عامى ٤٠٤-٤١٢ هـ. ويورد لنا ترجمة بهمينار ومؤلفاته ومخطوطاتها ونشراتها. وواضع فهرس التعليقات الوارد فى أوائل بعض النسخ فهو أبو العباس الفضل بن محمد اللوكرى تلميذ بهمينار صاحب كتاب "بيان الحق وضمان الصدق" مخطوط المكتبة الأهلية بباريس رقم ٥٩٠٠ عربى^(٤٩).

وتثير مقدمة تحقيق بدوى لكتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء قضية التحامل الشديد الذى يكنه لصاحب كتاب الأنصاف وهذا ما سنناقشه الآن.

يتخذ بدوى فى مستهل تصديره للكتاب موقفاً عدائياً من صاحبه ويهاجمه بدعوى تلك الوعود التى لم يف شىء منها، لأن تقصيره قد أدى إلى عواقب وخيمة فى تطور الأدب العربى. يعتمد بدوى على قول جاء فى ختام تلخيص الشعر على لسان ابن سينا: "هذا هو تلخيص القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول؛ وقد بقى منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبدع فى علم الشعر المطلق، وفى علم الشعر بحسب عادة أهل هذا الزمان، كلاماً شديداً للحصول والتفصيل أما هنا فلنقتصر على هذا المبلغ^(٥٠). ويستنتج بدوى من هذا النص معرفة ابن سينا بأن بقية من الكتاب لم تعرف فى العالم العربى الإسلامى فى ذلك الحين، وإن ابن سينا كما يتضح من مؤلفاته لم يبدع ولم يجتهد كما وعد فى علم الشعر المطلق^(٥١).

(٤٩) د. بدوى : محقق كتاب ابن سينا: التعليقات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٨. وتتضح سعة اطلاع بدوى ومعرفته الدقيقة بالمخطوطات فى تناوله لنسخ التعليقات المخطوطة التى يذكرها ويصفها لنا.

(٥٠) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا : الشعر من منطق الشفاء، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣.

(٥١) المصدر السابق ص ٤ ويخرج بدوى من ذلك بأن وعود ابن سينا ظلت بلا تحقيق، لأنه لم تتح الفرصة أو القدرة على تحقيقها، أو أنها من الأمنى الكواذب التى كان يعلم علم اليقين أنه لن يحققها كما هو شأنه فى المنطق والحكمة المشرقية المزعومة ومن هنا اتهمه لابن سينا بالدعوى العويصة الزائفة" ص ٤.

يرى بدوى أن تطور الآداب الأوربية يرجع إلى التأويلات الجديدة لكتاب فن الشعر بينما جمود الأدب العربي مصدره وعود ابن سينا التي لم تتحقق . وخطورة مسئولية (ابن سينا) هنا بعيدة المدى، فكلنا يعلم المكانة الكبرى التي ظفر بها "فن الشعر" في العصر الحديث "أن تطور الأدب الأوربي الحديث" كان يسير جنباً إلى جانب وفقاً للتأويلات الجديدة التي تواردت على هذا الكتاب ومدى اتباعه أو التمرد عليه"^(٥٢). ويتساءل بدوى أما وهذه خطورة الكتاب فماذا عسى أن يكون تأثيره في تطور الأدب العربي لو أنه ظفر من ابن سينا ثم ابن رشد بما هو خليف به من عناية. يتغافل بدوى عن الاختلاف بين طبيعة المجتمعات الأوربية والعربية واختلاف تطور كل منها السياسى والاجتماعى وما يترتب على ذلك من تطور الحياة الثقافية والأدبية.

ويرد بدوى وكأنه يتبأ بنقدنا له "ولا معنى إذن للاحتجاج باختلاف الظروف في العالم العربي عنها في العالم الأوربي إنما العلة كلها في العقول التي تناولت الكتاب في العالم العربي فلم تستطع أن تقدم للناس صورة صحيحة عنه. ويزيد من جسامه جناية ابن سينا في هذا الباب إنه كان أيضاً شاعراً. وكان عليه أن يقدر الشعر إذن ومكانته، فجنى بهذا على الأدب العربي كله"^(٥٣).

إن هذا الاتهام لا يخفف من حدته بيان بدوى لجهد ابن سينا واشادته به، مثل إيراد بعض الشواهد من الشعر العربي، واستشهاده في باب المحاكاة بالصور التي رسمها أصحاب ماني وذكره كليله ودمنة مرة واحدة ومقارنته بين خرافاته والخرافات المستمدة أساساً في المسرحيات والقصص الشعرى الملحمى بالإضافة إلى انتباهه إلى المعانى الرئيسية في كتاب الشعر فأجاد التلخيص معرف التراجم جيداً يدل على الفهم وإدراكه الفارق الأكبر بين الشعر العربي واليوناني حيث الأخير يبحث في الأفعال والأخلاق بينما يدور الأول حول الوصف للموضوعات والانفعالات"^(٥٤).

(٥٢) المصدر السابق ص ٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٥٤) المصدر نفسه .

والحقيقة أن ما أورده بدوى فى تصديره لهذا العمل ولغيره من مقدمات مستفيضة تؤكد لنا حقيقة هامة وهى أن دراساته التى يقدم بها هذه النشرات وما تأثيره من قضايا تمثل القيمة الكبرى فى هذه التحقيقات، ولا تقارن مع مصادر تحقيقه التى تعتمد فى الغالب على مخطوط واحد ولا على قراءاته وتفسيراته للنصوص التى يقدمها أو الأدوات التى يستخدمها فى التحقيق.

٥- مسكويه (ت ٤٢١هـ - ١٠٣٠م) :

حقق بدوى كتاب "الحكمة الخالدة" أو جاويدان خرد عام ١٩٥٢ وهو مجموعة من حكم الفرس والهند والعرب والروم والإسلاميين المحدثين يقول "عن الكتاب" أنه خير مرآة للروح الشرقية عامة^(٥٥)، ويعطى لنا ملامح وخصائص هذه الروح الشرقية فى بداية تحقيقه. ويحدثنا عن مسكويه ودراساته ورأى أبو حيان التوحيدي فيه وكتبه المختلفة ويقف لبيان النسخ المخطوطة والمطبوعة^(٥٦). ويقيم مسكويه من خلال رأى الناس فيه.

وبالإضافة إلى هذا التحقيق فقد نشر بدوى عدة رسائل لمسكويه هى: مقالة فى النفس والعقل، ومن رسالته فى اللذات والآلام عند مخطوط راغب باشا انبول رقم ١٤٦٣ وقد سبق أن نشر اركون الرسالتين فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع عشر عام ١٩٦٢-٦١ بدمشق. ولا ينسى بدوى أن يذكر لنا أن هذه النشرة حافلة بالأخطاء^(٥٧).

(٥٥) وما يهمنا من حديث بدوى هو ما أورده فى الفقرة الخامسة من تصديره عن مخطوطات الكتاب فهى عديدة بعضها تشمله وبعضها تشمل أجزاء منه، المخطوطات الناقصة هى : أيا صوفيا ٤٣٠٤، والكاملة باريس ٣٩٥٧ والذى جعل منه بدوى أساس تحقيق والفيتكان كان ٤٠٨ عربى، وليدن ٣٨١ عربى (= ٦٤٠ فارنر) وطلعت بدار الكتب المصرية ٤٤١٩، ومخطوط استنبول وله مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٦١٧١ وبودل باكسفورد والخلاصة أنه يشير إلى أربعة عشر مخطوطاً ويصفها لنا. د. بدوى (محقق) كتاب مسكويه : الحكمة الخالدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١٠.

(٥٦) المصدر نفسه ص ٢٢-٢٣.

(٥٧) بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب ص ٥٧-٩٨.

٦- السجستانى (ق ٤هـ- العاشر الميلادى) :

فى تصدير مسهب يتناول بدوى أبا سليمان المنطقى السجستانى: تكوينه العلمى وحياته وحلقته الفكرية ومؤلفاته ومخطوطاته ثم يعرض آرائه فى العقل والنفس والروح والجسم ومسائل الطبيعة والزمان والإلهيات وكيفية فعل الله ومسائل فى الإنسان والخير، والفرق بين النحو والمنطق وغيرها من موضوعات.. فالرجل من الشخصيات الفذة فى تاريخ الفكر الإسلامى. وحين يتناول مؤلفاته يذكر لنا مخطوطاتها المختلفة إن وجدت وينسب له أحد عشر عملاً^(٥٨).

وإذا كان النص الأسمى الكامل لـ "صوان الحكمة" تأليف أبى سليمان مفقود فقد بقى منه هذا المنتخب، الذى ينشره بدوى، وما اختصره عمر بن سهلان الساوى، فإن السؤال الذى توجه إلى المحقق لماذا لم يذكر فى العنوان لفظ "منتخب" واكتفى بـ "صوان الحكمة" دون الإشارة إلى أنه ينشر المنتخب؟ هذا ما لم يجب عليه بدوى الذى اكتفى بالقول أن فقدان الأصل الذى كتبه أبو سليمان خسارة هائلة.

ويحقق بدوى جهد السجستانى فى هذا العمل الذى ينقسم أولاً إلى قسمين أساسيين متفاوتين فى الحجم: قسم يتناول تاريخ الأطباء وآخر يتناول تاريخ الفلسفة فى العصرين اليونانى والإسلامى. اعتمد السجستانى فى القسم الأول على كتاب يحيى النحوى فى تاريخ الأطباء لما يذكر لنا صراحة فى مخطوط بشير أغا، ويبين بدوى أن بين هذا القسم والفصل الذى عقده ابن النديم فى الطب والأطباء فى

(٥٨)هـ: "مقالة فى مراتب قوى الإنسان"، مقالة فى أن الأجرام العلوية طبيعتها طبيعة خامسة" وله كلام فى المنطق، "و"مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها". وتعاليق حكمية وملح ونوادر" ورسالة فى اقتصاص طرق الفضائل "رسالة فى المحرك الأول" و"مقالة فى الكمال الخاص بنوع الإنسان ثم رسالة فى وصف الوزير أبى عبدالله بن العار ورسالة فى السياسة" وأخيراً صوان الحكمة التى انتخب منها روايتان إحداها طويلة توجد فى عدة مخطوطات يذكر لنا خمسة منها هـ: بشير أغا برقم ٩٤٤ ومراد ملا برقم ١٤٣١ وكوبرولو برقم ٩٠٢ وفتح برقم ٣٢٢٢ وجميعها باستنبول ثم نسخة المتحف البريطانى الذى لم يذكر رقمها ولم يشر إليها أو يطلع عليها أو يعتمد عليها فى التحقيق. والرواية المختصرة قام بها عمر بن سهلان الساوى وقد انفردت بإيراد فصل عن الفارابى يورده بدوى فى تحقيقه. ويتناول بالتفصيل المخطوط رقم ٩٤ فى كتاباته مجلس شوارى ملى فى طهران ويذكر الرسائل المهمة فيه ، بدوى : محقق صوان الحكمة وثلاث رسائل للسجستانى، طهران ١٩٧٤، ص ٢٥-٣٤.

الفهرست مشابهة واضحة. وفى القسم الثانى خاصة عن الفلسفة فى العصر اليونانى كثير من الآداب التى نجدها فى كتاب المبشر بن فاتك "مختار الحكم ومحاسن الكلم" الذى نشره بدوى نفسه. وفى هذا القسم استعان السجستانى بما ورد فى كتاب حنين بن اسحق "توارد الفلاسفة"، وقد نشره بدوى أيضاً فى نفس العام ١٩٧٤ ويتناول الجزء الثانى المشتغلين بالفلسفة فى الإسلام ويبدأ بفصل عن حنين بن اسحق وبه عن السجستانى، من المرجح كما يرى بدوى أنه ليس بقلم المؤلف لأنه قد حرر بضمير الغائب وليس المتكلم، وأنه من وضع من انتخب أقوال "صوان الحكمة" وفى النهاية يذكر المخطوطات التى اعتمد عليها وليس بينها مخطوط المتحف البريطانى والاعتماد الأساسى على مخطوط بشير أغا كما يذكر لنا^(٥٩).

٧- المبشر بن فاتك (من الخامس هـ/ الحادى عشر م) :

وبنفس طريقة بدوى فى تحقیقاته يبدأ بتصدير مطول من عدة فقرات، يتناول فى الأولى كل ما يتعلق بالكتاب، الذى يعد أول كتاب عربى فى تاریخ الفلسفة استقى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة. ويقارن بدوى بالفصل الذى عقده ابن النديم عن أخبار الفلاسفة والعلوم القديمة والكتب المصنفة فى ذلك. ويلاحظ أن ابن فاتك لم ينقل عن ابن النديم وأن كان هناك بعض الشبه بين ما جاء فيه وما فى كتاب حياة الفلاسفة لديوجين اللائرسى والأهم من ذلك هو ملاحظة الأقوال التى أوردها ابن فاتك وهى ذات ديباجة عربية خالصة لا تشم منها رائحة ترجمة^(٦٠). وفى الفقرات

(٥٩) المصدر السابق ، ص ٧٥.

(٦٠) د. بدوى : مقدمة تحقیق مختار الحكم ومحاسن الكلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بیروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٤. ويعرض بدوى فى تحلیل هام فى الفقرة الخامسة للكتاب فى الأسبانية ويشير إلى الترجمة اللاتينية والفرنسية ومخطوطاتها والبروفنصالية والإنجليزية ومخطوطاتها. ويناقش الرواية الأصلية فى الترجمة الأسبانية (الفترة التاسعة) ويقارن الترجمة الأسبانية بالأصل العربى. والنتيجة النهائية التى يستخلصها من هذه المقارنة أن نالترجمة الأسبانية فى الرواية الثانية التى تمثلها مخطوطات الأسكوريال رقم h1116 والأهلية بمدرید رقم ١٧٨٢٢، ١٧٨٥٣ وهى الأصلية أما الأخرى فملفقة. وأن هذه الترجمة تسایر الأصل العربى فى الترتیب ودقة الترجمة ولا تخالف الأسبانية الملفقة ويبدل فى هذا جهداً كبيراً إخراج الكتاب فردوداً بالفهارس والكشافات.

التالية يعرض بدوى على التوالى للمؤلف واعماله ثم ما نقل عنه وما نشر منه ثم يذكر لنا المخطوطات العربية للكتاب النى استبان بها فى التحقيق ويصفها لنا^(٦١).

٨- حازم القرطاجنى :

اهتم بدوى فى مرحلة مبكرة بحازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة (١٩٦١) فمقابل اهتمام السابقين امثال : بروكلمان واميلوجرسيه جومث ومهدى علام بمقصورة حازم الشهيرة فإن اهتمام بدوى انصب على "منهاج البلغاء وسراج الأدباء فى البلاغة، الذى عقد فيه فصلاً طويلاً تناول نظرية أرسطو فى الشعر والبلاغة!! فلأول مرة نجد فى كتاب لأحد علماء البلاغة الخالص غير الفلاسفة عرضاً وإفادة من نظريات أرسطو واستقصاء بالغاً لها باهتمام وحسن فهم ورغبة فى التطبيق على البلاغة العربية والشعر العربى^(٦٢).

وحازم فى نظر بدوى هو أول من أدخل نظريات أرسطو وتعرض لتطبيقها فى كتب البلاغة العربية. وقد فى تناوله للمحاكاة أبرز مجهود شخصى، لقد أبان فى هذا الفصل كما يقول بدوى عن ثقافة فلسفية عميقة ومهارة فى تحليل المعانى فى الجمالية بحيث نستطيع أن نؤكد أن حازم قدم فى هذه الصفحات أول محاولة فى علم الجمال^(٦٣). وقد حقق بدوى "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" عن مصورة من مخطوطة مكتبة جامعة الزيتونة موجودة بدار الكتب رقم ٦٣٣١هـ.

ويمكن القول إن هذا التحقيق وما كتبه فى التمهيد له مع تحقيقاته ودراساته عن "الخطابة" و"الشعر" لأرسطو والشروح والتلخيصات العربية عليهما يوضح لنا جانباً هاماً من اهتمامات بدوى، هو الجانب الأدبى، إلا أنه للأسف وهذا ما ننتظره منه لم يكتب لنا دراسة وافية عن أسس علم الجمال ويكاد يكون هذا هو الجانب الفلسفى الوحيد الذى لا نجد له فيه إسهام، رغم دراساته الأدبية المتعددة وترجماته للشعر والمسرح الأوروبى وإبداعاته القصصية والشعرية؟!

(٦١) المصدر السابق، ص ١٧-٢٢.

(٦٢) د. بدوى : حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة، القاهرة ١٩٦١، ص ٢

(٦٣) المصدر السابق، ص ٦.

٩- ابن باجة (ت ٥٢٣هـ - ١١٣٨ م) :

اهتم بدوى فى كتابه "رسائل فلسفية" بابن باجة، الذى نشر له أربع رسائل اعتمداً على مخطوط طشقند^(٦٤). يعرض لما جاء فيه من رسائل وهى : "رسالة فى المتحرك"، و"رسالة فى الوحدة والواحد" ولم يرد لها عنوان بل أدمجت فى الرسالة السابقة "مقالة فى الفحص عن القوة النزوعية" و"القول فى القوة النزوعية". ويشير بدوى للنشرات السابقة لرسائل ابن باجة التى قام بها اسين بلاسيوس^(٦٥)، ونشره المعصومى لكتاب النفس وماجد فخرى لرسائل ابن باجة الألهية (بيروت، ١٩٦٨) ثم يعرض للرسائل التى ينشرها والتى وردت بمخطوط طشقند وهى "رسالة فى المتحرك" و"الوحدة والواحد" والرسالتين التاليتين قد وردتا بمخطوط برلين رقم ٥٠٦٠^(٦٦).

١٠- ابن رشد (٥٢٠هـ - ١١٢٦م / ٥٩٥-١١٩٨م) :

نتناول فى ختام هذه الفقرة عن تحقيقات بدوى للشروح والتلخيصات التى قدمها الشراح والفلاسفة العرب على النصوص الفلسفية اليونانية وكذلك مؤلفاتهم، أعمال ابن رشد الذى حظى بتقدير واحترام بدوى أكثر من غيره من الفلاسفة العرب. وأول هذه الأعمال شروح ابن رشد على فن الشعر لأرسطو، الذى نشره بدوى مع الترجمة العربية القديمة، على أساس عشر مخطوطات وإن كان لم يذكر

(٦٤) وهى رسائل جديدة تضاف للمجموعات المعروفة حتى الآن من مخطوطات رسائل ابن باجة وهى كما يذكرها لنا: مجموعة مكتب بودلى باكسفورد تحت رقم 206 Pococke، ومجموعة برلين رقم ٥٠٦٠ وفهرست الفرت لمخطوطات برلين العربية، وأخيراً مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ ويضيف المخطوط الجديد (طشقند رقم ٢٣٨٥) رسائل أخرى عن هذه المجموعات السابقة، بدوى : رسائل فلسفية ص ١١٦-١٣٦.

(٦٥) انظر دراستنا عن اسين بلاسيوس، مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد ٢٧، ١٩٩٥، ص ١٠٧-١٢٣.

(٦٦) د. بدوى : رسائل فلسفية ص ١٣٤-١٣٦ ويذكر بدوى فى ختام حديثه أن هناك مجموعة أخرى منها ولم يشر إليها أكثر من هذا يقول "وقد استطعنا الظفر بمجموعة خامسة من رسائل ابن باجة نؤجل الحديث عنها ونشرها إلى فرصة مقبلة" المصدر السابق ص ١٣٦ ونشير هنا إلى جهود كل من معن زيادة فى دراسة ونشر رسائل ابن باجة وكذلك جمال الدين العلوى.

لنا سوى ثمانية فقط في وصفه لها. ويحقق تلخيص ابن رشد إلى سبق أن نشره ف. لازينو F. Lassinio عن المخطوطة الوحيدة (اللورنثية C1xxx 54) بيزا ١٨٧٢ وبدوى ينشر عن هذه النشرة^(٦٧).

تحقيق تلخيص ابن رشد للخطابة. وهو من التلخيصات أو الشروح الوسطى والذي يزيد عن حجم نص أرسطو لأنه يتوسع في إيضاح المعاني ولا يتابع أرسطو فيه ابن رشد فقد أغفل الأمثلة التي ذكرها المعلم الأول، لأنه رآها مجهولة للقارئ العربي واستبدل بها نظائرها في الإسلام، ويرى بدوى إنه بذل مجهوداً في هذا الباب وبخاصة في المقالة الثالثة ووفق كثيراً في هذا. ويعتمد بدوى في تحقيقه على مخطوطات التلخيص الوحيدتين المتبقيتين وهما نسخة ليدن رقم ١٦٩١ ونسخ فيرننسه رقم C1XXX, 54 وينشر عنها النص كاملاً الذي سبق أن نشر لازينو جزء منه عام ١٨٧٨.

تحقيق كل من "شرح البرهان"، و"تلخيص البرهان" وفيه يتناول بدوى شروح ابن رشد على كتاب البرهان، وما كان لها من تأثير في العصور الوسطى الأوروبية متابعاً برانتل Prantl في كتابه تاريخ المنطق في العربية^(٦٨) ليبيرج ١٨٦١. ويعرض في عدة فقرات لتأثير شروح ابن رشد في المنطق في عصر النهضة، وتحليل مضمون كتاب البرهان، والشروح اليونانية على التحليلات الثانية ثم الترجمة العربية الواردة في تفسير ابن رشد^(٦٨) وعلينا هنا أن نشيد بالدقة العلمية للدكتور بدوى الذي أكد في تصدير تحقيقه كتاب البرهان لابن سينا ١٩٥٤ إنه لا توجد أية ترجمات أخرى سوى ترجمة حنين بن اسحق السريانية للكتاب والتي نقلها أبو بشر متى بن يونس، إلا إنه عاد في تحقيقه لشرح ابن رشد للبرهان يدقق

(٦٧) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو فن الشعر والشروح العربية عليه. ص ١٩٩.

(٦٨) يحقق الدكتور بدوى هذا الشرح عن مخطوط وحيد، هو برلين رقم ٣١٧٦ حيث ينشر لأول مرة هذا الشرح الكبير للنصف الأول من البرهان ويذكر لنا أنه قد راجع النص على الترجمة اللاتينية، طبعة البندقية ١٥٦٠ وذلك حسب ترقيم بيكر Bekker. وفي نفس الوقت نشر مع الشرح تلخيص البرهان لأول مرة أيضاً. د. بدوى (محقق) شرح البرهان وتلخيص البرهان لابن رشد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص ٨-٣٦.

ويحقق هذا القول الذي صار بحاجة إلى تصحيح" وينقل لنا شواهد من النصين وإن كان لا يحدد لنا من هو صاحب الترجمة الموسعة التفسيرية الواردة عند ابن رشد.

تحقيق تلخيص القياس لأرسطو ، الكويت، ١٩٨٨. وفي تصديره يتناول القياس وخصائصه، وعيوب القياس وتلخيص ابن رشد له، وترجمته إلى العربية وشراحه، ويعتمد في تقديم هذه النشرة على نسخة ليدن ١٦٩١ ونسخة فرنسية CLXXX, 54 واللذان وصفهما في نشرته لتلخيص الخطابة ١٩٦٠ ويذكر لنا الخلاف بين النسختين فيما يتصل بتلخيص القياس كبير جداً من حيث النقص والزيادة^(٦٩) وقد سبق أن نشر بدوى تلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو "الحاس والمحسوس" ضمن أرسطو في النفس القاهرة، ١٩٥٤، عن المخطوط رقم ١١٧٩ في يني جامع باستنبول. وينشر تلخيص القياس يكون بدوى قد أتم نشر كل تلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو المنطقية: الشعر، الخطابة البرهان، القياس، ويكون "قد وفي هذا الشارح الفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بني قومه"^(٧٠).

١١- تحقيقات في التصوف والدراسات الإسلامية :

تشمل هذه التحقيقات مجموعة النصوص التي قدمها الصوفية والعلماء العرب سواء في صورة نصوص (كتب) كاملة أو رسائل قصيرة (شذرات وفقرات) ويأتي في مقدمة هذه الأعمال كتابات الصوفية المسلمين.

أ- في التصوف :

وللتصوف أهمية كبرى ليس فقط في تحقيقات بدوى بل في تكوينه الفكري وميوله الدراسية بحيث يستطيع الباحث أن يؤكد أن التصوف يعد من أكثر العلوم

(٦٩) يشير بدوى إلى الفصل الطويل الوارد في نسخة ليدن وليس له مقابل في نسخة فيرننتسه ولا في الترجمات اللاتينية مؤكداً أن ذلك يعنى أن النسختين لم ينقلتا عن أصل واحد. ويرجح أن هذه الزيادة من إضافة ايم رشد نفسه في مراجعة لاحقة. بدوى : مقدمة تحقيق تلخيص القياس لأرسطو . الكويت ، ١٩٨٨ ، ص ٢٣.

(٧٠) المصدر السابق ص ٢٤.

الإسلامية ملائمة لنزعة بدوى الإنسانية كما يؤكد لنا فى دراسته "الوجودية والإنسانية فى الفكر العربى" وفيه قدم أهم أعماله، وهو النزعة التى عن طريقها يتطلع الروح إلى المطلق - التى جذبت الفكر العربى الإسلامى تجاه النزعة الأفلاطونية المحدثنة قديماً وتجاه الفلسفة الوجودية المعاصرة حديثاً لأنها التعبير الأصيل للروح الإسلامى وتتقسم أعماله فى مجال تحقيق الأعمال الصوفية إلى مجموعتين، الأولى: تجمع بين التحقيق والتأليف وأحياناً الترجمة وتشمل على: "شهادة العشق الإلهى رابعة العدوية"، "شطحيات الصوفية"، "الإنسان الكامل فى الإسلام"، "تاريخ التصوف فى الإسلام". وتشمل المجموعة الثانية تحقيق كتاب التوحيدى "الإشارات الإلهية"، و"رسائل ابن سبعين".

شهادة العشق الإلهى : رابعة العدوية : وهذا العمل من الدراسات المبكرة التى امتزج فيها التأليف بالتحقيق . وإذا كان الغالب على كتاب "شخصيات قلقة فى الإسلام" ١٩٤٧ ترجمة دراسات وضعها مستشرقون عن الصوفية فإن "شهادة العشق الإلهى..." ١٩٤٨ يجمع بين الدراسة والتحقيق فى قسمين. الأول دراسة عن رابعة والثانى نصوص منشورة وغير منشورة فى أخبارها. يهمنى منها غير المنشور وقت صدور العمل والتى اعتمد فيها على مخطوطات لابن الجوزى والمناوى والجامى والملطى والمقدسى والذهبى ومعظم هذه المخطوطات بالمكتبة الظاهرية بدمشق والأهلية بباريس ودار الكتب بمصر^(٧١).

شطحيات الصوفية : ويتضمن دراسة هامة للشطح عند الصوفية ثم كتاب "النور من كلمات أبى طيفور" وهو نص غير منشور فى مناقب وشطحيات أبى يزيد البسطامى ينسب إلى السهلجى. ورسالة عبدالغنى النابلسى فى حكم شطح الولى من المجموع رقم ٥٠٠٨ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق، ثم ملحق بنصوص غير منشورة خاصة بأبى يزيد البسطامى. ويذكر لنا بدوى المخطوطات التى نقل عنها النص الأول وهى اثنتين وذلك بارشاد من استاذة ماسينيون الأول رقم ٢٧٨٤ بمكتبة الأوقاف ببغداد والثانى ملك ماسينيون. كما يذكر مخطوطات الملحق^(٧٢).

(٧١) د. بدوى : شهادة العشق ، رابعة العدوية. القاهرة، ١٩٤٨، ص ١٦.

(٧٢) د. بدوى : شطحيات الصوفية، الجزء الأول أبو زيد البسطامى ١٩٤٩ وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٨، ط، ص ٥٢.

الإنسان الكامل فى الإسلام : ويتكون هذا العمل الثالث من مجموعة دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها ١٩٥٠. وهو يحتوى بالإضافة إلى ترجمة دراستين حول الإنسان الكامل فى الإسلام لكل من هانز هايزيش بكر ولويس ماسينيون "تص خطبة البيان" من تحقيق بدوى، الذى يذكر لنا أن له مخطوطتين بباريس، أشار واعتمد على أحدهما وهو رقم ٢٦٦١ بباريس ولم يشر إلى الآخر كما قدم لنا ملحقاً ثانياً بنصوص غير منشورة حققها وهى: نصوص من كتاب "مراتب الوجود" لصدر الدين القننوى، الظاهرية رقم ٥٨٩٥ عام، وابن قضيبة البان: المواقف الإلهية رقم ١٠٤ تصوف تيمور بدار الكتب المصرية. (٧٣).

تاريخ التصوف فى الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثانى ١٩٧٥ : يقدم لنا فيه سيرة إبراهيم بين أدهم من خلال مادة علمية يعتمد فيها على المخطوطات، فى شكل يمتزج فيه التأليف بالتحقيق خاصة فى الفصل الرابع. (٧٤)

التوحيدي : الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية : يحقق بدوى للتوحيدي الذى يجعل منه أحد أعلام الوجودية الجزء الأول من الإشارات الإلهية، ١٩٥٠.

يقدم بدوى وصفاً تفصيلياً للمخطوط؛ فهى قديمة جداً من أقدم ما بقى لدينا من مخطوطات عربية (٧٥) إلا أن أهم ما يستوقفنا فى التصدير هو حكمة على التوحيدي بغلبة الصفة الفنية على حساب المعنى والتجربة الروحية فى بعض

(٧٣) د. بدوى : الإنسان الكامل فى الإسلام. وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، ص ١٤٧.

(٧٤) وهو يعتمد على "سير إعلام النبلاء" للذهبي ج ٦ المخطوط بمكتبة أحمد الثالث باستنبول كما يشير إلى مجموعة من المخطوطات الأخرى التى اعتمد عليها د. بدوى : تاريخ التصوف فى الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثانى، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص ٢١٨.

(٧٥) وذلك عن المخطوط الوحيد المعروف حتى الآن التصوف ١٣٣٤ بالمكتبة الظاهرية بدمشق. ويشير إلى مختصر له مع شرح قام به عبدالقادر المقدس الشافعى (ت ٩٣٤هـ) ومنه نسخة ببرلين ج ٣ رقم ٣٨١٨ عنها مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٤١٧٩ أعتمد عليها بدوى فى تحقيقه. د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب التوحيدي. الإشارات الإلهية، الكويت، ١٩٨١، ص ٣٢.

المواضع، إلا أن ذلك ليس بقادح في شيء كما يقول في القيمة الخطيرة التي لهذا الكتاب، وقد قدم الأستاذ أحمد صقر في مجلة الثقافة نقداً مسهباً لتحقيق بدوى لهذا الكتاب^(٧٦).

رسائل ابن سبعين : حققها وقدم لها بدوى، القاهرة، ١٩٦٥ حيث يتناول في التقديم حياة ابن سبعين ومذهبه في وحدة الوجود، ويقارنه بهيجل والغزالي معتمداً على مخطوط وحيد^(٧٧). وقد سبق له نشر بعض هذه الرسائل في مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد^(٧٨).

ب- تحقيقات متنوعة في الدراسات الإسلامية :

مؤلفات ابن خلدون :

بمناسبة احتفال المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بذكرى ابن خلدون يناير ١٩٦٢ عهد إلى بدوى بتأليف هذا الكتاب لإحصاء آثاره ووصف ما تبقى لدينا منها من مخطوطات ولاستقصاء ما كتب عنها من دراسات وما ترجم منها إلى سائر اللغات. وبعد أن يقدم لنا بدوى لوحة حياة ابن خلدون يعرض للمؤلفات الصغرى، لباب المحصل ثم تلخيصه كتب ابن رشد وتقييد في المنطق وكتاب في الحساب وشرح موجز في أصول الفقه ومصوراتها رقم ٤٢٩٩ ب بدار الكتب لمصرية، ومخطوط السيد أحمد بن المليح الفاسي، ونشرة الكتاب في استنبول ١٩٥٨. ثم يعرض لكتاب ترجمان العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، خاصة المقدمة وتاريخ تأليفها ويقف طويلاً أمام مخطوطات المقدمة وباقي العبر وديوان المبتدأ

(٧٦) أحمد صقر : الإشارات الإلهية لأبى حيان التوحيدي، مجلة الثقافة، القاهرة، إعداد ٦٢٩-٦٣٤.

(٧٧) هو ١٤٩ تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية. وهو كما يصفه عبارة عن مجموعة مصطنعة مؤلفة من عدة مخطوطات كانت مستقلة ثم ضمت في مجلد واحد. كما يرجع بدوى أيضاً إلى مخطوطات رسالة "بذ" العارف جار الله رقم ١٢٧٣ وبرلين ١٧٤٤، د. بدوى : مقدمة تحقيق، رسائل ابن سبعين ، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٢، ١٣.

(٧٨) هي رسائل: النصيحة، عهد ابن سبعين لتلاميذه، الإحاطة.

والخبر. ويعرض لمخطوطات القاهرة ثم استنبول ثم باريس ويصف لنا هذا المخطوطات^(٧٩). ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات المستقلة من كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً^(٨٠).

ويخصص فقرة لترجمة المقدمة والعبر إلى اللغات الأخرى، ثم النشرات النقدية والطبعات مثل نشرة كاترمر (أول نشرة للمقدمة وهي في نفس الوقت النشرة النقدية الوحيدة لها حتى الآن برغم مرور أكثر من مائة على ظهورها" كما يخبرنا (ص ٢٦٠-٢٦٢) ثم نشرات العبر؛ نشرة دي لان، طبعة بولان، نشرة علال الفاسي وعبدالعزیز بن إدريس ثم نشرة الطنجي للتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً. ويخصص الجزئين الأخيرين لأخر مؤلفاته وأول ما نقل عنه وهما: وصف بلاد المغرب، كتبه لتيemor لنك، وابن الأرزق "بدائع السلك في طبائع الملك" وأول ما نقل عنه، وأخيراً نصوص في أخبار حياته وأراء المعاصرين فيه. ثم يذكر لنا ثبناً بالدراسات عن ابن خلدون باللغات المختلفة العربية وغير العربية.

مؤلفات الغزالي : حين يتناول بدوى الغزالي يقارنه بأرسطو فكلاهما من أعلام الفكر الإنساني لهذا نسب لهما حشداً هائلاً من المؤلفات مما ألقى على المؤرخين والباحثين صعوبة شاقة ألا وهي التمييز بين الصحيح منها والمنحول. ويتناول تاريخ البحث في مؤلفات الغزالي منذ كتب حوشة R. Gosche بحثه عن حياة الغزالي ومؤلفاته برلين ١٨٥٨ حتى بحث بويج "البحث في الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي" ١٩٥٩ ورغم أن عمل بويج بحث هو أوفى ما ظهر حتى الآن عن مؤلفات الغزالي من حيث حصر عددها والبحث في ترتيبها والتحدث عن كل

(٧٩) مخطوطات القاهرة: طلعت رقم ٢١٠٦ تاريخ بدار الكتب من أصح النسخ وأكملها، ونسخ ٣٥٥، ٦١٢، ٦٨٤ تيمور تاريخ ونسخ ٢٠٤٦ تاريخ طلعت، ١٠٦٨ تاريخ دار الكتاب والشنقيطي، ومصطفى فاضل رقم ٦٥ تاريخ دار الكتب، ورقم ٢٤٤٠ تاريخ تيمور وكذلك رقم ١٨٥، ٥٣٤٣ تاريخ دار الكتب ومخطوط الأزهر رقم ٤٣٦ أباطة ١٢٩. ومخطوطات استنبول ١٧ مخطوط وميونخ سبعة وقينا اثنتان والمتحف الآسيوي في لينجراد ثلاثة والأهلية في مدريد اثنتان وفي تونس المكتبة العبدلية ١٨، والجامع الكبير ١٥ ثم مخطوطات سلفتر دي ساسي ثلاثة وقطعة في كونهاجن ثم مخطوطات المكتبة الأهلية في باريس.
(٨٠) وهي أيا صوفيا رقم ٣٢٠٠ وأسعد أفندي رقم ٢٢٦٨، ودار الكتب رقم ١٠٩ تاريخ م.

كتاب منيا. فإن بدوى مع ذلك يقبل على تقديم مثل هذا العمل وإذا تساءلنا عن المبرر محصر مؤلفات الغزالى مرة ثانية؟ لأجابتنا بدوى أن البحث الذى يقدمه لنا يختلف عما فعله بويج والباحثون من بعده من عدة وجوه والنقاط التى يقدمها لنا تصلح برنامجاً للتحقيق والتوثيق العلمى. لقد أراد بدوى أن يقدم للباحثين فى الغزالى الإداة الضرورية الأولية التى يستطيعون الاستعانة بها فى تحقيق مؤلفاته وحصرها وذلك من أجل أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشرًا علمياً دقيقاً^(٨١).

ويقدم لنا تحقيقاً لكتاب الغزالى "فضائح الباطنية" ١٩٦٤ وفيه ينشر لأول مرة نص الغزالى "الرد على الباطنية أو فضائح الباطنية وفضائل المتطهرية" فقد نشر جولد تسيهر من قبل قطع منه تعادل حسب تعبير بدوى ثلث العمل عام ١٩١٦ وقدم لها بالألمانية مقدمة مستفيضة أفاد منها بدوى تماماً فى قسمين الأول؛ مدخل يتناول فيه تأليف الكتاب والثانى تحليل لمضمون الكتاب. ويعرض لما ذكره جولد ليسهر ويضيف إليه.^(٨٢)

(٨١) ويقدم لنا فى تصديره لوحة حياة الغزالى، وفهارس المخطوطات الغربية والعربية والتركيية والفارسية (ص ٤٤-٤٧) ويتناول فى القسم الأول الكتب المعطوع بصحة نسبتها للغزالى مرتبة حسب تاريخ تأليفها كما جاء فى الفهرس (١-٧٢) إلا أن هذا الرقم غير دقيق فقد ذكر بدوى فى بداية هذا القسم إنها ٦٩ مؤلف والحقيقة أنها ٧٢. والقسم الثانى كتب يدور الشك فى صحة نسبتها للغزالى، والثالث كتب من المرجع إنها ليست للغزالى. والقسم الرابع، أقسام من كتب للغزالى أفردت لها كتباً مستقلة بعنوانين مغايرة. والخامس كتب منحولة والسادس كتب مجهولة الهوية والسابع مخطوطات موجودة ومنسوبة إلى الغزالى. ويتضح فى هذا القسم الأخير إطلاع بدوى الواسع على المخطوطات وفهارسها فى معظم مكتبات العالم باللغات المختلفة التى يتقنها. كما يتضح نفس الأمر فى الملحق الذى قدمه لنا بعنوان "تصوص غير منشورة، وقليل منها منشور كما يخبرنا خاصة بمؤلفات الغزالى يشير إليها (المخطوطات) فى عشرات الصفحات.

(٨٢) ويخصص الفقرة السابعة من التصدير للحديث عن تحقيقه مؤكداً أن نشرته هى النشرة الكاملة للعمل فلم ينشر جولد تسيهر سوى ثلث الكتاب، ولم يعتمد إلا على مخطوط واحد هو مخطوط المتحف البريطانى رقم ٧٧٨٢ لأنه لم يعلم بوجود غيره أما نشرة بدوى فتعتمد على مخطوطين هما مخطوط المتحف البريطانى ومخطوط جامع القرويين بفاس. ويقارن بدوى بينهما مفضلاً الأول ويشير إلى مخطوط ثالث بدمشق فى حوزة أصحاب مكتبة عبيدة، إلا أنه لم يحصل على نسخ منه وهو كما يذكر لنا يعتمد على المخطوط الأول مع إثبات الفروق بين النسختين، د. بدوى (محقق) فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت. د.ت.

رابعاً : منهج بدوى وخصائص تحقيقاته :

علينا أن نشير فى البداية إلى أن التحقيق عند بدوى ليس هدفاً فى ذاته منفصلاً عن الجهد العلمى، فالغاية التى يستهدفها لم تكن مجرد نشر الأعمال الفلسفية يونانية أو إسلامية، بل أن هناك هدفاً آخر أكثر طموحاً يسعى إليه هو إعادة تقديم "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" سواء عن طريق التأليف أو الترجمة أو التحقيق، حيث تتكامل هذه الوسائل الثلاثة معاً، وربما داخل العمل الواحد من أجل تحقيق هذا الهدف، الذى تحدد فى عنوانه ثانى كتبه.

ويتضح هذا الهدف عبر تلك الدراسات التمهيدية التى يصدر بها أعماله حيث يضع العمل الذى يقوم بتحقيقه فى سياق مشروع، ويكتمل ذلك بما يستخدمه من أدوات وما يقدمه من فهارس وكشافات، والتى يأتى معظمها فى شكل ثبت بالمصطلحات العربية المستخدمة ونظائرها فى اليونانية واللاتينية. الغاية إذن أن يسهم التحقيق فى المشروع الفلسفى لبدوى. وهو مشروع ترجع جذوره إلى أحمد لطفى السيد وطه حسين اللذان سعيا إلى ربط الحضارة العربية بأصول النهضة الغربية الحديثة التى ترجع للحضارة اليونانية. هنا نعيد مرة ثانية تلك العبارة التى وردت فى تصديره لتحقيق كتاب "المثل الأفلاطونية" والتى يقول فيها: "... إن لنا فى المخطوطات العربية كنوز كلما أمعن المرء فى التنقيب عنها ازداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد فى هذا السبيل الموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكرى العربى وحده بل أيضاً بالنسبة إلى التراث الإنسانى العام"^(٨٣) التحقيق إذن هو السبيل إلى الكشف عن التراث الفكرى العربى ودوره فى إثراء الفكر الإنسانى.

وإذا حاولنا معرفة كيف يسهم التحقيق فى إثراء الفكر الفلسفى العربى فإن الإجابة التى يقدمها بدوى، والتى توضح أن غاية النظر فى المخطوطات هى التواصل مع إنجازات القدماء، وذلك لأنها تقدم لنا عوناً كبيراً يتمثل فى إمدادنا بالمفردات والمصطلحات التى تشكل اللغة الفلسفية الكلاسيكية وتساعد فى إيجاد اللغة الفلسفية الجديدة. يقول: "... لذا ترانا فى حاجة ملحة إلى الاستعانة

(٨٣) د. بدوى : مقدمة تحقيق المثل الأفلاطونية، المعهد الفرنسى للدراسات الشرقية، ص ٦١.

بالتُرجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق فى النهاية ذلك النثر الفلسفى الجديد الذى نرنو بأبصارنا ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق فى النهاية ذلك النثر الفلسفى الجديد الذى نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده".^(٨٤)

يقدم لنا بدوى فى عبارة صريحة طريقته فى التحقيق، وذلك فى الفقرة الحادية عشر من تصديره "أرسطو عند العرب" تحت عنوان (منهجنا فى النشر) والتى يقول فيها : المنهج الذى اتبعناه هنا منهج بسيط، وبقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً، وهو أن تجيد قراءة المخطوط على تدبر وحسن فهم. وهذا مبدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون أو بالأحرى أخطئوا فيه"^(٨٥). ورغم أن عبارة بدوى تبدو أقرب إلى النصيحة النظرية حول الطريقة الإجرائية فى التعامل مع النصوص، إلا أنه يقدم لنا تفاصيل دقيقة فى عدة ملاحظات يدعو القائمين على نشر المخطوطات إلى التأمل فيها وهى :

- ١- أن يبذلوا كل ما فى وسعهم من جهد فى إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استنفاده فى البحث عن نسخ أخرى مما قد يؤثر فى المجهود الذى يجب أن يبذله فى إجادة القراءة.
- ٢- ألا يتقوا مطلقاً بنسخ النساخ، وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها.
- ٣- أن يتبينوا اللوازم القلمية للنساخ ويستبعدوها من الجهاز النقدى فلا تدخل فيه على أنها اختلافات فى القراءة.
- ٤- أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة وإلا يهملوا مطلقاً أية علامة.

ومن الواضح أن بدوى يعتمد على القراءة وعلى التحليل اللغوى والتناول الداخلى للنص المحقق، وهو الأسلوب الأثير لأصحاب المنهج الفيلولوجى الذى

(٨٤) د. بدوى : مقدمة تحقيق منطق أرسطو، دار القلم بيروت ، ١٩٨٠، ص ٩.

(٨٥) د. بدوى : مقدمة أرسطو عند العرب. ص ٦٤-٦٦.

ينتقده بدوى فى موضع آخر رغم إعجابه الشديد به واستخدامه له فى تحقیقاته، فهو یخبرنا أن "المشاكل الفیلولوجیة لا یحلها التحلیل الباطن بقدر ما یحلها الأدلة النقلیة الخالصة، ومهما أوتى المرء من براعة فى التحلیل الباطن للنصوص فإن عمله الهائل هذا یظل تحت رحمة أقل خبر صحیح یأتى به مصدر تاریخی موثوق به. وكأین من أبنیة فیلولوجیة رائعة بذل فیها بعض الباحثین ذكاءً خارقاً وجهداً هائلاً ثم انهارت دفعة واحدة. بربح خبر تاریخی بسیط. هذه حكمة اكتسبناها من تجاربنا فى الأبحاث الفیلولوجیة التاریخیة نعدها من ائمن ما نحرص علیه وندعو الباحثین ألا یسرفوا فى طریقة التحلیل الباطن للنصوص من أجل معرفة مصدرها أو صاحبها الحقیقی بل یتربثوا حتى تكشف لهم الوثائق الجدیة، وما أكثر ما یكتشف كل یوم خصوصاً فى میدان الدراسات الفلسفیة الإسلامیة من الأدلة النقلیة التى توضح الحقائق التاریخیة"^(٨٦).

ویمكن لنا أن نقرب أكثر من منهج بدوى فى التحقیق حین نقرأ طریقة عمله الذى تميزه عن السابقین، والتى قدمها لنا فى مستهل كتابه عن "مؤلفات الغزالی"^(٨٧) والتى تصلح أن تكون برنامجاً للتحقیق والتوثیق العلمى ویمكن تحديد ما قام به فى النقاط التالیة:

- فقد أحصى جمیع ما تیسر إحصاؤه من مخطوطات.
- ودلل على مواضع وجودها، وفصل القول فى وصف مخطوطاتها وذكر مضامین ما لم ینشر منها.
- ذكر ما طبع من هذه المؤلفات وسنوات وأماكن طبعها والطبعات النقدیة منها.
- بین ما ترجم منها إلى اللغات الأخرى، وما كتب عنها من دراسات تتعلق بصحتها أو مضمونها فى اللغات غیر العربیة.
- بین المصادر التى أشارت إلى كل كتاب والإحالات الواردة عنه فى الكتب الأخرى. لیستعین بها الباحث فى بیان الكتاب وصحة نسبته إلى صاحبه.

(٨٦) د. بدوى : الأفلاطونیة المحدثة عند العرب ص ١٠.

(٨٧) د. بدوى : مؤلفات الغزالی، ص ١٨-١٩.

- رتب الكتب الصحيحة حسب القاعدة السابقة.

- اثبت ملاحق بنصوص معظمها ينشر لأول مرة.

لقد أراد بدوى أن يقدم للباحثين ببيانه هذا لطريقة عمله الأداة الضرورية الأولية التى يستطيعون الاستعانة بها فى تحقيق المؤلفات وحصرها، وذلك من أجل أن ينشر من مؤلفات (الغزالي) الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعيد نشر غير المحقق منها نشرًا علميًا دقيقًا. وقد جاء عمله ع تطبيقاً لهذه القواعد، أو بمعنى أدق فإن هذه القواعد مستمدة من عمله وهى تظهر فى معظم تحقیقاته وليس فقط مؤلفات الغزالي. فالدكتور بدوى كما اتضح لنا من الفقرات السابقة قدم لنا العديد من التحقيقات فى كافة مجالات الفكر الفلسفى مستخدماً فى نشرها تلك القواعد التى أشار إليها. وتتسم هذه التحقيقات بمجموعة من السمات يمكن أن نشير إليها لما تلقى من ضوء على منهجه فى التحقيق وتطبيقه لهذا المنهج وعلاقة ذلك بمشروعه الفلسفى.

السمة الأولى : الشمولية وعدم التخصيص فبدوى قدم عدداً كبيراً من التحقيقات شملت ترجمات لنصوص الفلاسفة اليونان وكذلك نصوص الفلاسفة والشرح العرب: وعدد من الصوفية المسلمين. فقد اتجهت تحقیقاته على العكس من كثير من المحققين إلى الشمولية بحيث غطت أهم النصوص الأساسية لمعظم الفلاسفة اليونان والعرب.

السمة الثانية هى : الاعتماد فى أحيان كثيرة على مخطوط واحد، وهى مغامرة محفوفة بالمخاطرة، حيث يصعب إكمال الناقص وقراءة الغامض، ومن هنا فنحن نؤكد على أهمية التحقيق اعتماداً على أكثر من مخطوط أو التريث ريثما تظهر مخطوطات أخرى، ومع هذا ، وبالرغم من لجوء بدوى فى عدد من تحقیقاته إلى عدد كبير من المخطوطات، كما فى تحقیقه كتاب الحيوان لأرسطو، وسر الأسرار عن ١٨ مخطوط. وجوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى لجالينوس وفقرات من أفلاطون فى تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية عن مخطوطين وإن كان هناك مخطوطات أخرى لم يشر إليها موجود مصورات منها

بدار الكتب المصرية ومعهد المخطوطات العربية بالقاهرة^(٨٨) ومختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشرين فائق، والبرهان لابن سينا وتلخيص الخطابة وتلخيص القياس لابن رشد وغيرها. ومع هذا فالغالب على تحقیقات بدوی الاعتماد على مخطوط واحد كما نجد في الأعمال التالية :

تحقیق منطق أرسطو عن مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦، السماع الطبيعي (ت الطبيعة) لیدن ٥٨٣ فارنر، الآثار العلوية ١١٧٩ ينى جامع باستنبول، فصول من مقالة السلام مخطوط رقم ٦ بدار الكتب حكمة وفلسفة، الأخلاق إلى نيقوماخوس مخطوط القرويين بفاس، "كتاب المسائل المنحول لأرسطو" (في الأفلاطونية المحدثه عند العرب) مخطوط ميونخ رقم ٢٧٥، نواميس أفلاطون لیدن رقم ١٤٢٩ "وصية أفلاطون الحكيم" مجلس شورى على بطهران ٥٢/١٠، فى العقل و"الحيلة لدفع الأحزان" (الكندى) أيا صوفيا ٤٨٣٢، رسالة الملة الفاضلة للفارابى عن مخطوط طشقند، وأن كان لها مخطوطات أخرى نشر على أساسها محسن مهدى نشرته وهى مخطوط قلج على باشا. وتعليقات ابن سينا، مخطوط ٦م بدار الكتب، والمباحثات له أيضا عن نفس المخطوط وللأخير عدة مخطوطات يشير إليها بدوى ويستبعدها، و"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" للقرطاجنى عن مصورة بدار الكتب رقم ٦٣٣١ منقولة عن مكتبة الزيتونة بتونس، و"شرح البرهان" و"تلخيص البرهان" مخطوط ميونخ رقم ٣١٧٦، وتلخيص ابن رشد الحاس والمحسوس عن مخطوط ١١٧٩ ينى جامع باستنبول، ورسالة عبدالغنى النابلسى فى حكم شطح الولى المجموع رقم ٥٠٠٨ بالمكتبة الطاهرية بدمشق ونص خطبة البيان نشرها فى "الإنسان الكامل" عن مخطوطين أشار إلى أحدهما ٢٦٦١ ولم يشر للثانى، و"مراتب الوجود" لصدر الدين القونوى عن مخطوط الظاهرية رقم ٥٨٩٥ عام، وابن قضييب البان "المواقف الالهية" رقم ١٠٤ تصوف تيمور، وكتاب الإشارات الإلهية للتوحيدى عن مخطوط ٨ تصوف ١٣٣٤ بالمكتبة الظاهرية ورسائل ابن سبعين عن المخطوط رقم ١٤٩ تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب.

(٨٨) نقوم حالياً بتحقيق هذا العمل المنسوب إلى الفارابى مع دراسة للأخلاق عند الفارابى.

ويرتبط بالسمة السابقة سمة أخرى يبررها فى نظرنا مشروع بدوى البنائى وهى إعادة تحقيق بعض النصوص التى سبق تحقيقها من قبل مثل: "جوامع كتاب طياوس فى العلم الطبيعى"، الذى سبق نشره كراوس، و"قصول من مقالة اللام التى نشرها أبو العلا عفيفى و"كتاب النبات" الذى نشره ربرى من قبل فى مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية. ومراتب فلسفة أفلاطون التى نشرها روزنتال، و"تواميس أفلاطون" التى حققها جبرابيلى، ورسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى فيما ناقض فيه أرسطو والتى نشرها محسن مهدى، وبعض رسائل عيون الحكمة لابن سينا التى نشرت عدة مرات فى كتاب تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات، ورسالة الكندى فى العقل ورسالته فى الحيلة فى دفع الأحزان، نشرهما أبو ريده، ورسالة الفارابى فى الملة الفاصلة نشرها محسن مهدى ورسائل ابن باجة والتى سبق أن نشر بعضها ماجد فخرى ومعن زيادة وجمال الدين العلوى. وعدد من نصوص أفلاطون وردت فى سياق بعض الكتابات العربية ينقلها بدوى عن نشرات السابقين عليه كما يفعل ذلك فى رسالة حنين ابن اسحق فيما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وما لم يترجم الذى يوردها لنا فى دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب دون بيان لمصدرها.

ويرتبط بهذه السمة هجوم بدوى على محققى الأعمال التى يعيد تحقيقها كما يفعل مع كل من: ماجد فخرى، ومحسن مهدى، ومحمد عبدالهادى أبو ريده، الذى يصدر عليه حكمين مختلفين يشيد فى الأول بنشرته النقدية الممتازة لرسائل الكندى الفلسفية ويهاجمه مرة ثانية وهو بصدد إعادة نشر وتحقيق رسالتا الكندى فى العقل وفى الحيلة فى دفع الأحزان الذى سبق أن حققهما أبى ريده.

وتقتضينا هذه السمة الأخيرة الوقوف أمام نقد جمال الدين العلوى لنشرة بدوى لبعض رسائل ابن باجة الفلسفية مع اعترافه بمكانة بدوى فى التحقيق ووصفه له بأنه "شيخ المحققين العرب"^(٨٩) يرى أنه قد خرق بدوى وعى قاعدة من أبسط قواعد التحقيق العلمى طالما لوح بها هو نفسه وهى التى تؤكد على مقابلة

(٨٩) جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص ٣٥.

النسخ فى تحقيق النص الواحد إذا ما توفرت لدينا أكثر من نسخة واحدة^(٩٠)، كما يأخذ عليه أنه لا يبذل جهداً يذكر فى قراءة المخطوط وتصحيح بعض عباراته الغامضة أو القلقة، كما أنه لا يهتم بتوثيق النص المحقق^(٩١).

وإذا ما رجعنا إلى تحقیقات بدوى وجدناه يميل إلى تقديم النص كما هو وهو لا يريد أن يتدخل بشخصه فى تغیر عباراته اللهم إلا فى الحالات المتعلقة بالترجمات العربية للنصوص اليونانية التى فقد فقرات منها، هنا يلجأ بدوى للأصل اليونانى لضبط وإكمال النقص فى الترجمة العربية. فالأساس هنا ليس النسخة المخطوطة، بل الأصل اليونانى إذا وجدت، فالهدف كما أشرنا هو تقديم صورة كاملة لهذا التراث فى الحضارة الإسلامية وفى هذا التوجه قدم لنا بدوى عمله، وفى هذا التوجه نجح إلى حد كبير، وما يحق لنا تسميته مشروع بدوى الفلسفى لا يتمثل فى وجوديته فقط بل فى جهده فى النظر إلى هذا التراث وتحقيقه وتقديمه فى أفضل صورة بياناً لدور العرب فى تكوين التراث اليونانى.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٩١) المرجع السابق، ص ٣٧.

أبو ريان (*) :

والاتجاهات الإشراقية في الفلسفة الإسلامية^(١)

مقدمة :

علينا منذ البداية عند تناول أعمال الرواد الذين مهدوا الطريق للدراسات الفلسفية العربية المعاصرة، والذين أسهموا إسهاماً حقيقياً في ميدان التراث الفلسفي العربي وتحقيقه أن نتجنب مسلكين أولهما: التمجيد الذي يصل إلى حد التقديس، والذي يتمثل في إصباغ صفات الكمال على عمل هؤلاء الرواد حيث يسعى الباحث إلى تكريم هذا الرائد أو ذاك حبا له أو خشية منه، والخطورة هنا أن التعامل يكون مع الشخص وليس مع تحليل عمله وإنتاجه، ويتحول الأستاذ إلى رمز لا ينبغي المساس به على حساب العلم. والمسلك الثاني وهو النقيض المباشر لما سبق، حيث يهدف الباحث عامداً متعمداً إلى الهجوم والتجريح والغمز واللمز للحط من قدر الرائد موضع البحث الذي يكون عمله في معظم الأحيان أجدي وأكثر أهمية من جهد الباحث نفسه. ومن هنا علينا أن نبحت عن طريق ثالث، منهج واضح المعالم، يتجنب التمجيد والتجريح، الدفاع والهجوم. وإعادة النظر في جهود الرعيل الأول في الدراسات والتحقيقات الفلسفية وفي تعاملهم مع تاريخ وقضايا الفلسفة.

ونحن في أشد الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة المعاصرة في الثقافة العربية، وطرح بدائل متعددة لكيفية دراستها، والبحث عن انجح المناهج لتحقيق ذلك. واضعين في الاعتبار ليس فقط الفترة التاريخية التي ظهرت فيها أعمال الرائد، والمرحلة التي وصلت إليها الدراسات الفلسفية العربية في عصره بل أيضا

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الخامسة، العدد الخامس.

(١) درس أبو ريان في جامعة الإسكندرية الفلسفة والاجتماع، وتخرج فيها عام ١٩٤٤ وفيها حصل على الماجستير عام ١٩٥٠، ودبلوم العلوم الاجتماعية، وعين بها مدرسا مساعدا في نفس العام، وحصل على الدكتوراة من جامعة باريس (السوربون) ١٩٥٦ وعين مدرسا بعد عودته من البعثة، وبالإضافة إلى عمله قام بالتدريس في عدد من الجامعات العربية هي: جامعة بنغازي ٥٨ - ١٩٦٢، وبيروت العربية ٦٨ - ١٩٧١ وعين رئيس قسم الفلسفة ثم عميد لها عام ١٩٧٧ - ١٩٧٩، وجامعة الرباط بالمغرب ٨١ - ١٩٨٢، وأم درمان بالسودان ٨٢ - ١٩٨٣، واستمر في التدريس بجامعة الإسكندرية، وانشأ مركز التراث القومي والمخطوطات ١٩٨٤ وعين مديرا له حتى وفاته.

تكوينه العلمى ومصادر ثقافته، وما إضافة إلى سابقه منهجه وموضوعه ونتائجه، واتساق هذه النتائج مع المقدمات التى انطلق فيها، والمنهج الذى اتبعه فى التحقيق وجدته، ودقته ومنطقية تحليله لموضوعه فى إطار تاريخ الفلسفة من جهة، والتاريخ الذى يعيشه بحيث يكون المعيار هو إلى أى مدى استطاعت أعمال هؤلاء الرواد ان تسهم فى الإضافة مهما كانت بسيطة - فى الفلسفة دون الوقوع فى الخطابية أو الشعارات أو العقائد أو الأيديولوجيات.

وعلى هذا الأساس سوف نعرض لتحقيقات الدكتور محمد على، حيث نتناول أولاً علاقته بمدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة، ومصادر تكوينه العلمى، وإنتاجه فى مجال تاريخ الفلسفة، وتحقيق التراث الفلسفى العربى الإسلامى. ونعرض ثانياً نظراته الفلسفية. ونتوقف ثالثاً أمام تحقيقاته الفلسفية سواء فى الفلسفة الاشرافية وتاريخ العلم العربى.

أولاً : التكوين العلمى والمؤلفات

ترتبط إسهامات مدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة بتاريخ جامعة الإسكندرية الحديثة، الذى لا ينفصل بدوره عن تاريخ الجامعة المصرية^(٢). بل لا ينفصل عن تاريخ مصر الثقافى والاجتماعى والسياسى تماماً كما ترتبط مدرسة الإسكندرية القديمة فى العصر الهلنستى بتاريخ مصر فى عهد الإمبراطورية الرومانية وريثة الحضارة اليونانية، فهى دائماً نقطة اتصال بين عالمين: الغرب

(٢) فى إطار الاهتمام بتاريخ الفلسفة فى مصر قدمنا عدة دراسات عن كل من : أحمد لطفى السيد رائد المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر، مجلة القاهرة، العدد ١٠٥ يونية ١٩٩٠ والاهوانى، مجلة القاهرة العدد ١١٤ مارس - يونية ١٩٩١، والخطاب الفلسفى عند طه حسين، مجلة فكر، القاهرة، العدد ١٤، وقراءة فى كتابات مى زيادة، مجلة أدب ونقد، العدد ١٧، ١٨، والصوت والصدى دراسة فى الأصول الفلسفية لفلسفة عبد الرحمن بدوى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، وكتابات بدوى السياسية، أدب ونقد العدد ١٠٠، والديكارتية العربية دراسة فى جهود عثمان أمين الفلسفية وغيره من رواد الفكر الفلسفى، القاهرة ١٩٩٠، والأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، والاتجاهات الجمالية العربية لدى كل من : فؤاد زكريا، وزكريا إبراهيم، ومجاهد عبد المنعم مجاهد، وأميرة مطر فى كتابنا دراسات جمالية، وتحقيقات أبو ريدة الفلسفية، مجلة معهد المخطوطات العربية القاهرة العدد ٣٥، وتوفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية، المجلد التذكارى، الذى أصدرته كلية الآداب عن د. توفيق الطويل، ١٩٩٥ وهى كلها محاولات تمهيدية لدراسة تاريخ الفلسفة فى مصر.

اليوناني الروماني قديما والأوروبي حديثا والشرق العربي الإسلامي وهي البداية لعصر الترجمة ونقل التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية، الذي انتقل بتعبير ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد.

وكما ارتبطت نشأة الجامعة المصرية بالنهضة الوطنية وتاريخ مصر الحديث إبان الحرب العالمية الأولى في العشرينات، نشأت جامعة الإسكندرية مع الحرب العالمية الثانية في الأربعينات. وكما نستطيع أن نتبين حلقات اتصال التاريخ المصري الحديث، نستطيع بالمثل أن نرى الاتصال بين الجامعتين، فكلاهما نشأ في عصر نهضة، ومد وطني، وكلاهما استعان بالأساتذة المصريين والأساتذة الأوروبيين، وكما تلمع أسماء: طه حسين، وأحمد أمين، ومصطفى عبد الرازق في جامعة القاهرة تتلأأ في جامعة الإسكندرية أسماء: العبادي، وأبو العلا عفيفي، ويوسف كرم. بل أننا نجد كثير من الأساتذة العاملين بجامعة القاهرة، هم أنفسهم القائمين بالتدريس في جامعة الإسكندرية أمثال: عفيفي، وعلي سامي النشار، وتوفيق الطويل وغيرهم.

ولا ينفى تشابه ظروف النشأة والتكوين خصوصية كل منهما، فإذا كانت جامعة القاهرة هي القلب الذي يرتبط أكثر بالتراث العربي الإسلامي، فإن جامعة الإسكندرية هي الجناح الذي يرفرف شرقا وغربا، والعينين اللتين ترنوان بعيدا عبر ساحلها المتوسطي الذي يجسد فكرة طه حسين في ثقافة المتوسط، بل وفكرة مؤسسها الاسكندر الأكبر في ثقافة عالمية^(٣) وهو ما ينادى به حاليا تحت مسمى منتدى المتوسط^(٤).

ويمكن رصد الاتجاهات التالية التي تميز رواد المدرسة الأوائل في العصر الحديث - بصرف النظر عن الترتيب الزمني - حتى نتضح لنا المنابع التي نهل منها الأستاذ السكندري ومصادر تكوينه العلمي.

(٣) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر طبعة الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

(٤) وهو بديل حضاري، علينا التفكير فيه مقابل ما يطرح حاليا تحت مسمى الثقافة الشرق أوسطية التي تهدف إلى تكبيل دور مصر الحضاري الريادي.

١- هناك أولاً اتجاه الباحث والمفكر الأشعري الذي اهتم "بنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" على سامي النشار، تلميذ مدرسة مصطفى عبد الرزاق، وامتدادها في الإسكندرية^(٥) الذي تجل جهده في إبراز أصالة الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام ومناهج البحث عند المسلمين^(٦)، والذي نستطيع تتبع نفس المسار الذي سلكه - مع الاختلاف في موضوعات الاهتمام ومناهج البحث - لدى كل من: أحمد محمود صبحي^(٧)، وجمال شرف، ومحمد عبد القادر، من أساتذة الإسكندرية المعاصرين.

٢- وفي مقابل هذا الاتجاه نجد أبو العلا عفيفي الرائد الأول لدراسات التصوف الإسلامي، وصاحب أول جهد منظم في الكتابة المنطقية في العربية، وممثل المدرسة الإنجليزية الحسية، وتلميذ نيكلسون وزميله، والذي قدم دراسات عديدة في الفلسفة العامة، وهو بالإضافة لأبحاثه في التصوف يحمل بين ثنايا نفسه روحاً صوفية أصيلة كما يخبرنا تلميذه موضوع الدراسة الحالية، والذي يساعدنا بدوره في بيان ملامح التمايز بين الرائدتين السابقتين النشار وعفيفي^(٨).

(٥) راجع الكتاب التذكاري عن الدكتور علي سامي النشار إشراف د. أحمد صبحي بعنوان "المشكاة"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. وانظر دراسة الدكتور محمد عبد القادر: الأصالة الإسلامية في كتابات علي سامي النشار في مؤتمر الإسكندرية الفلسفي يوليو ١٩٩٤.

(٦) راجع مؤلفات علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة في ثلاثة أجزاء ومناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، القاهرة، وله من التحقيقات الأعمال التالية: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام للسيوطي، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٠، واعتقادات فرق المسلمين والمشركون لفخر الدين الرازي، والسياسة الشرعية لابن تيمية، الشامل في أصول الدين للجويني، منشأة المعارف ١٩٦٨ (بالاشتراك) سلوة الاحزان لابن الجوزي منشأة المعارف ١٩٦٨ الافحام لأفئدة الباطنية الطغام ليحيى بن حمزة العلوي ١٩٧٠، عقائد السلف، منشأة المعارف ١٩٧١، بالإضافة لعدد من المؤلفات..

(٧) تستحق جهود الدكتور أحمد محمود صبحي في مجال علم الكلام الإسلامي دراسة خاصة، وقد أشرنا إلى جهوده الأخلاقية في كتاب الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للنشر، القاهرة ١٩٩٨.

(٨) يتناول د. أبو ريان جهود أستاذه في دراسته " أبو العلا عفيفي: علم من أعلام مدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة " مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، العدد العشرون ١٩٦٦، باعتباره الرائد الثاني بعد يوسف كرم، ويشبهه من حيث المنهج بأفلوطين الذي لم تكن فلسفته سوى أسلوب وطريقة للتطهر ولتحقيق الكشف والمعاينة الروحية. ويميز بين مدرستين في

٣- ويمثل يوسف كرم أستاذ الأساتذة، والرائد الأول لمدرسة الإسكندرية الحديثة اتجاهها ميتافيزيقيا يميل أكثر إلى ربط الفلسفة بالعقيدة ويدعو إلى التوماوية الجديدة، وهو يقدم لنا أعماله من خلالها، وهو يحتاج رغم كل الجهود المخلصة التي بحثت دوره وجهده إلى مزيد من البحث^(٩) خاصة وأنه ترك بصمات واضحة لدى أساتذة يبدو ظاهرياً اختلافهم عن توجهه امثال : مراد وهبة وحبيب الشاروني.

٤- ويقدم نجيب بلدي اتجاهها يغلب عليه الاهتمام بالميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة كما ظهرت في تيارات الفلسفة الفرنسية ، والذي يقابل عثمان أمين في جامعة القاهرة^(١٠) وان كنا نجد لدى صاحب الجوانية امتدادا واقعيا في أستاذنا يحيى هويدي حيث أن كل منهما يهتم بدور الوعي وأثره، ورواد الوعي، ودورهم في نهضة الشعوب فإننا نجد امتدادا لبلدي في كل من زكريا إبراهيم، وحبيب الشاروني من جهة اهتمامهم بتيارات الفكر الفرنسي المعاصر.

٥- ويزداد التنوع ثراء وخصباً برواد المنطق وتاريخ وفلسفة العلم بدءاً من الأستاذ الأول خريج أول دفعة من الجامعة المصرية محمد ثابت الفندي ومرورا.

الفلسفة الإسلامية : الأولى مدرسة مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه، والثانية أبو العلا عفيفي ومدرسته، تتبنى الأولى موقف خصوصية الفلسفة الإسلامية ضد ادعاءات المستشرقين، والثانية تتبنى مقولة امتزاج الثقافات وتفاعلها، وان الفلسفة الإسلامية تراثاً عالمياً يخضع لعوامل التأثير والتأثر وتعتبر حلقة من حلقات الفكر الإنساني ولا ترفض آراء المستشرقين الذين لهم فضل العناية بها والكشف عنها. المصدر المذكور ص ٨.

(٩) هناك جهود متعددة في بحث دور يوسف كرم نشير منها إلى ما كتبه نصيف نصار في "طريق استقلالنا الفلسفي"، دار الطليعة بيروت. ومحمد وقيدى في كتابه "حوار فلسفي" يوسف كرم : ميتافيزيقا ارسطية معاصرة، ص ٣٩ - ٨٨، دار طوبقال، الدار البيضاء ١٩٨٥، وأنور مغيث: "يوسف كرم والأصول الإسلامية للتوماوية الجديدة"، دراسات شرقية، باريس، العدد الرابع، ١٩٨٩، ومراد وهبة: يوسف كرم "الفيلسوف العقلي المعتدل": مقالات فلسفية وسياسية، الأنجلو المصرية، القاهرة، والكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، تحت عنوان "يوسف كرم مفكراً عربياً ومؤرخاً للفلسفة" ١٩٨٦.

(١٠) راجع ما كتبه حبيب الشاروني، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، ومقدمة العمل الذي أصدره تلاميذه في المغرب والذي يجمع محاضراته في تاريخ الفلسفة، وكذلك الفصل الذي خصصناه له في : الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠. وبحثاً د. فتح الله. خليف "نجيب بلدي"، ود. حبيب الشاروني "أفلوطين عند نجيب بلدي" في أعمال مؤتمر الإسكندرية الفلسفي يوليو ١٩٩٤.

بعيفي أيضا، وعبد الحميد صبرة الذي يشغل حاليا منصب أستاذ كرسى تاريخ العلم بهارفارد خلفا لسارتون^(١١)، ويتصل نفس الاتجاه أيضا مع الاختلاف في المناهج والتوجهات لدى الأستاذ محمود فهمي زيدان، وماهر عبد القادر^(١٢)، ومحمد قاسم بدراساتهم المتعددة في المنطق وفلسفة العلوم.

٦- ويسأتى أبو ريان ليكون نتاجا لهذه الاتجاهات المتعددة المتنوعة، ويمثل نسيجا خاصا فهو أولا يختلف عن هؤلاء الأساتذة الرواد في أنه من أوائل خريجي جامعة الإسكندرية الحديثة^(١٣) أخذ عن عيفي تخصصه في التصوف، وإن لم يأخذ نزعتة الحسية، وأخذ عن النشار اهتماماته الإسلامية الأشعرية، وإن كان لم يهتم مثله بعلم الكلام، ومناهج البحث رغم إنتاجه فيهما^(١٤). وكان مثل بلدى أكثر ميلا للتيارات الفلسفية الفرنسية والاهتمام بتاريخ الفلسفة، وإن اختلفا في تبني أولهما العقلانية الواقعية والآخر ما أطلق عليه "الوجدانية الواقعية".

(١١) بالإضافة لمؤلفاته وترجماته في فلسفة العلم حقق الدكتور عبد الحميد صبرة عدد من الدراسات العلمية العربية تدور معظمها حول الحسن بن الهيثم وهي: شكوك ابن الهيثم على بطليموس، مطبعة دار الكتب القاهرة ١٩٧١، ومقالة ابن الهيثم في الأثر الظاهر على وجه القمر، مجلة تاريخ العلوم العربية المجلد الأول، العدد الأول، آيار ١٩٧٧ ص ٥ - ١٩، ومقالة ابن الهيثم في كيفية الارصاد، بنفس المجلة، المجلد الثاني العدد الأول آيار ١٩٧٨ ص ٣ - ٣٧، ومقالته في ظل شكوك حركة الالتفاف، المجلد الثالث ص ١٨٣ - ٢١٦ بالإضافة لجهده الضخم والجدير بالدراسة والذي يتمثل في تحقيقه لكتاب ابن الهيثم المناظر (المقالات الثلاثة الأولى، في الأبصار على الاستقامة حققها وراجعها على الترجمة اللاتينية وصدرت بالكويت عام ١٩٨٣. بالإضافة لتحقيقه أصول الهندسة من كتاب ابن سينا الشفاء القاهرة ١٩٧٧.

(١٢) أهتم ماهر عبد القادر بالإضافة لتخصصه في فلسفة العلوم ومناهج البحث بتاريخ العلم العربى دراسة، وتحقيقا، وقدم عدة أعمال في هذا المجال مثل: التراث الإسلامى: العلوم الأساسية ١٩٨٥، وحنين بن اسحق والعصر الذهبي للترجمة؛ بيروت ١٩٨٧، "دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربى" ١٩٩١، وترجم كتاب حيدر بامات : إسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية الإسكندرية ١٩٨٣، وحقق بالاشتراك مع د. يوسف زيدان كتاب شرح فصول ابقاط لابن النفيس، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٨.

(١٣) انظر بحث د. علي حنفى: أبو ريان الرائد المعاصر لمدرسة الإسكندرية الفلسفية، المؤتمر الثالث للجمعية الفلسفية المصرية، جامعة الأزهر، القاهرة ١٩٩١.

(١٤) كتب أبو ريان عن علم الكلام في كتابه "تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام" الجزء الأول، كما كتب فى مناهج البحث فى كتابه العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية، ودراسات فى المنهج العلمى لدى الأطباء العربى، بالاشتراك فى The Alexandria Medical journal 1972 vol XVIII No 1

أخذ عن كرم الاهتمام بالتاريخ للفلسفة، وأخذ عن الفندى الاهتمام بابن سينا والفلسفة الإسلامية، وإن نادى "بمدرسة إسلامية أفلاطونية" مقابل المشائية الارسطية فى الإسلام، وظل هذا حدسه الأول والأساسى والمستمر، كما شغل أيضا بتاريخ العلم والمناهج وكتب فيهما.

لقد كان أبو ريان بعبارة محددة نتاجا أصيلا لمدرسة الإسكندرية، جامعا لمكوناتها العلمية، مكونا خلال الخمسين سنة الماضية اتجاهها يصح أن نطلق عليه الاتجاه الوجدانى - والتسمية التى حددها أبو ريان لنفسه هى الواقعية الوجدانية التى قدمها لنا عام ١٩٦٦^(١٥) - وهى تسمية سوف نعود إليها لاحقا - والتى أراد بها تمييز توجهه الفلسفى. إلا أننا نميل إلى بحث هذا التوجه ليس من خلال الصفحات القليلة التى رسم فيها الخطوط العريضة لهذا الاتجاه - والتى ربما لا توضحه فى تفاصيله بشكل واف، وإن كانت تشير إليه وترمز له - ولكن من خلال مجمل إنتاجه العلمى. الذى يغلب عليه الاتجاه الميتافيزيقى المثالى الروحانى الصوفى الوجدانى.

ومبدئياً يمكن أن نقسم مؤلفات أبو ريان إلى عدة أقسام هى :

(أ) فى تاريخ الفلسفة^(١٦): تشمل مؤلفاته فى تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان (جزءين)، وكتب بالاشتراك عن هراقليطس وأثره فى الفكر الفلسفى المعاصر

(١٥) راجع أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٦٦، ص ٢٣٤ - ٢٣٧.

(١٦) كتب أبو ريان فى تاريخ الفلسفة عدة كتب هى :

تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول من طاليس إلى افلاطون، ونشر أول مرة بتقديم للدكتور ثابت الفندى عام ١٩٦١، والأخيرة ١٩٩٣، إنه ثمرة من غرس الأستاذ الكبير، وإليه يقدم هذا الإنتاج المتواضع. ويضيف فى الطبعة الثانية ما يتعلق بالأصول الشرقية للفلسفة، وفى مقدمة الطبعة الثالثة إضافات شتى فيما يتعلق بافلاطون، وإشارة إلى صدور الطبعة الثانية من الجزء الثانى عن أرسطو، وينوه بأنه يعد الطبعة الأولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهلنستية (أفلوطين ومدرسة الإسكندرية الفلسفية)، وحتى الآن لم يصدر، وإن كان وجه تسميته حربى عباس لدراسة هذا الموضوع وصدر فى كتاب، والرابع عن علم الكلام والتصوف الإسلامى، والخامس عن الفلسفة الحديثة، ويشير فى الهامش إلى عدم صدور الجزء الثالث ويحدد لنا موضوعه عن الفلسفة المسيحية. والكتاب الثانى عن الفلسفة اليونانية أيضا ويدور حول أرسطو والمدارس المتأخرة، وإن كان العمل الذى بين أيدينا يتناول أرسطو فقط وقد صدرت الطبعة الأولى منه والثانية عن دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧

وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جزءين، الأول: في المقدمات، علم الكلام،

يهديه إلى العالم الجليل الباحث الممتاز صاحب " ابن رشد" محمود قاسم. وقد تناول فيه أرسطو ومدرسته والمؤلفات الارسطية، وأصول المشكلة الفلسفية في الطبعة الأولى، ثم أضاف في الطبعة الثانية: المنطق الأرسطي، والفلسفة الطبيعية عند أرسطو، والنفس، ثم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى، ثم الأخلاق، والسياسة ثم تناول في الفصل العاشر والأخير، المدرسة الارسطية مع ملحقا بقسم من المقالة الخامسة (مقاله الدال) من الميتافيزيقا وبه كثير من المصطلحات الفلسفية ولكنه يعود في الطبقات اللاحقة عن أرسطو والمدارس المتأخرة، فيعرض لمدرسة الإسكندرية الفلسفية. ويصدر في إطار هذه السلسلة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، في طبعته الأولى عام ١٩٧٠ في قسمين: الأول ويتضمن المقدمات العامة، الفرق الإسلامية وعلم الكلام التصوف الإسلامي، والثاني يتضمن الفلسفة، ويحاول في هذا الكتاب إعطاء فكرة عامة تكون منه حلقة من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي. ويشير إلى أنه سوف يصدر مؤلفا عن الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى يشرع الآن في الإعداد لإخراجه. والطبعة الثانية ١٩٧٣ أجرى فيها تعديلات على الكتاب في جملته. بحيث شمل الجزء الأول: المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية. والثاني الحياة الروحية في الإسلام وشخصيات الصوفية وأخرج الطبعة الرابعة من الجزء الأول ١٩٨٣. وفيها دراسة موسعة لحركة التشيع، والفرق الشيعية المعتدلة والغالية متناولا مواقفهم بالنقد والمقارنة من منطلق مذهب أهل السنة والجماعة باعتباره يمثل الإسلام الحق.

ويدور الجزء الثاني على التصوف الإسلامي الذي ظهر في طبعته الثانية باسم؛ الحركة الصوفية في الإسلام يتضمن دراسات لمعظم مفاهيم التصوف ومصطلحاته منذ نشأته الأولى إلى تمام احتواء الطرق الصوفية لمعالمه كلها. وقد أضاف عدة ملاحق بثلاثة موضوعات وهي: "الولاية الروحية كمعامل للتنمية الشاملة" ومناقشة التفسير المسيحي للتصوف عند ماسينون، بالنسبة للحلاج خاصة" و "الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية، مناقشة قضية المصدر الإيراني". وهذا العمل رغم أنه يمثل الجزء الثاني من كتابه عن تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، أي ضمن تاريخه للفلسفة إلا أنه ينتمي أكثر إلى ميدان بحثه الأساسي وهو الفلسفة الاشراقية أو التيار الصوفي الروحاني الوجداني.

ويدور الكتاب الخامس والأخير من تاريخ الفكر الفلسفي حول الفلسفة الحديثة الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٦٩ عن دار الكتب الجامعية. ويقدمه لنا باعتباره الجزء السادس فقد صدر الجزآن الأول والثاني عن الفلسفة اليونانية، أما الجزء الثالث فهو في سبيله إلى الظهور، وسيليه الجزء الرابع عن الفلسفة المسيحية، هذا وقد صدر الجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها. معنى هذا ان كتابه عن الفلسفة اليونانية في العصر الهلنستي عن أفلاطون ومدرسة الاسكندرية، وكتاب الفلسفة المسيحية لم يصدر حتى الآن، ويتكون الكتاب من أربعة أبواب، أو مراحل: الأولى التيارات الفلسفية في عصر النهضة في خمس فصول: في النشأة، بكون، هوبز، ديكارت، مالبرانس، والثاني أو المرحلة الثانية المواقف الفلسفية في عصر الإنارة: جون لوك، دافيد هيوم، والثالث المرحلة الثالثة المثالية كانط يعرض فيه لنقد العقل النظري الخالص والعملية الخالص، والباب الرابع الفلسفة المعاصرة عند هنري برجسون وينهى به بحثه وكأنه هو كل الفلسفة المعاصرة وبه يتوج أبو ريان كتابه ويتوقف عنده.

والتصوف، الذى افرد له فيما بعد دراسة مستقلة، والثانى فى الفلسفة الإسلامية. ويقدم فى هذا العمل عدة أفكار هامة ينبغى أن تشير إليها، وهى أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية اسهم فيها مفكروا الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب و فرس و روم و سريان، ويفيض فى الحديث عن أثر الفلسفة اليونانية فى إعاقه انطلاق الفكر الفلسفى عند المسلمين ، وهى نقطة يؤكد عليها فى عديد من دراساته . ونستطيع أن نرد هذا الموقف إلى مصطفى عبد الرازق، ثم يتناول التيار الافلاطونى فى الفلسفة الإسلامية موضحا أهمية إعادة البحث فى هذا التراث على أساس منهج جديد^(١٧) مؤكدا على ضرورة بحث مذهب ابن سينا لاحتقيق مشيرا إلى انتقال نظرية المثل الافلاطونية إلى المدرسة الاشراقية، موضحا رأى كوربان ناقد له. ثم عارضا الحياة العقلية عند العرب قبل وبعد ظهور الإسلام ثم فى العصر العباسى وأخيرا يتعرض لحركة الترجمة والنقل. ثم يخصص الجزء الثانى من هذا القسم للفرق الإسلامية وعلم الكلام. ويدور هذا القسم الثانى من الكتاب حول الفلسفة الإسلامية من الفصل الحادى عشر إلى الثامن عشر. متناولا الكندى، والفارابى، وابن سينا، ثم الغزالى، وأبو البركات البغدادى، والسهروردى الاشراقى، وبعد ذلك يتناول الحركة الفلسفية فى المغرب الإسلامى: ابن مسرة، ابن حزم، ابن باجة، وابن طفيل، وفى الفصل الأخير ابن رشد، ويلاحظ على العمل خاصة فى القسم الخاص بالفلسفة الاهتمام بالفلسفة المشرقية أكثر من الغربية، والتيار الافلاطونى الإسلامى الاشراقى أكثر من الاتجاه المشائى. ثم يكتب تاريخ الفلسفة الحديثة وهو يتفق فى اهتمامه بتاريخ الفلسفة مع يوسف كرم الرائد الأول ويختلف عنه فى تأريخ كرم للفلسفة فى العصور الوسطى الغربية وإغفاله لتاريخ الفلسفة فى الإسلام، واهتمام أبو ريان بالفلسفة الإسلامية وإغفاله لتاريخ الفلسفة الغربية فى العصور الوسطى وهو يشير إليه فى مقدمة كتابه عن الفلسفة اليونانية ويهذى

(١٧) ويقدم لنا دراسة مستفيضة عن هذا المنهج فى الكتاب التذكارى عن النشار "المشكاة" دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥ ، ص ٩ - ٢٧.

عمله إليه ليكون تعبيراً صادقاً مخلصاً عن ولاء التلميذ لأستاذه وتمجيداً لمفكر ممتاز.

(ب) مؤلفات فى الفلسفة العامة وعلومها المختلفة. وتشمل "الفلسفة ومباحثها" فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة^(١٨) "وأسس المنطق الصورى ومشكلاته" ويلاحظ قلة اهتمامه بالأخلاق، رغم بحثه عن "أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى^(١٩)."

(ج) الاهتمام بقضايا الإسلام المعاصر، أو ما يسمى علم الكلام الجديد، حيث كتب فى: المدخل الإسلامى للايديولوجية العربية، والإسلام فى مواجهة الفكر الغربى، ضد الفكر الاشتراكى فقط (الإسلام والماركسية). النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية. العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية المعرفة، والإسلام السياسى فى الميزان.^(٢٠)

(١٨) وفى الفلسفة العامة وعلومها يقدم لنا ثلاثة كتب هى: "الفلسفة ومباحثها" والثانى "فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة" الذى صدر منه حتى الآن عشر طبعات فى سبع عشرة فصلاً أهمها تلك الإضافة التى يقدمها لنا فى الفصل الأخير عن جماليات الفن الإسلامى. ويلاحظ أن الفصل الأخير قد إضافه أبو ريان كملحق فى كتابه الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى للمعاصر ص ٢٤٣ - ٢٧٢ وهو فى الأصل بحث القى فى ندوة أحمد فكرى فى آداب الإسكندرية ١٦ - ٢١ أكتوبر ١٩٧٦.

(١٩) ورغم اهتمام أبو ريان بإحدى علوم القيم وهو الجمال إلا أن علم الأخلاق لم يحظى بنفس الاهتمام حيث لا نجد له كتابات أخلاقية سوى بحثين أحدهما نشره بالعدد الأول من مجلة الحكمة الليبية، أكتوبر ١٩٧٦ ص ١٥ - ٣١ عن "أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى". وكان فى الأصل بحث مقدم إلى مؤتمر الماوردى بجامعة عين شمس، والبحث الثانى عن "الإنسان والمشكلة الخلقية: أزمة الضمير" نشر بالعدد ١٣ مجلة الشاطئ، أبريل، ١٩٨٩، ص ٤١ - ٦٥. ولم يعرض فى كتابه الفلسفة ومباحثها ١٩٦٦ للقسم الثالث مبحث الأكسيولوجيا للقيم أو الأخلاق، يقول: أما المبحث الثالث من مباحث الفلسفة وهو مبحث الأكسيولوجيا أو القيم فإننا نترك التعرض له لبحت آخر مستقل ولا سيما فيما يتعلق بدراسة الفلسفة الأخلاقية: الفلسفة ومباحثها ص ٢٣٤ حاشية رقم (١) ولم يصدر هذا الجزء حتى الآن.

(٢٠) يقدم لنا تلميذ أبو ريان على حنفى تصوراً لعلم الكلام - هو فى الحقيقة رأى أبو ريان - وذلك فى بحثه عن أستاذه يقول فيه: إذا أردنا أن تستمر مدرسة محمد عبدة فى دعم مشكلات علم الكلام بصورة معاصرة فأننا سنلاحظ ازدهاراً كبيراً فى التنظير العقلى عند المسلمين وذلك بتوجيه الأبحاث الكلامية التى نرى قسماً كبيراً منها يتجه إلى الدفاع عن الإسلام فى مواجهة المذاهب المعاصرة (ص ٣) ويكرر ذلك فى الصفحة التالية مؤكداً أن مواجهة

(د) التصوف الذي قدم فيه اعمق ابحاثه: "أصول الفلسفة الاشرافية عند شهاب الدين السهروردي" (٢١) و "الحركة الصوفية في الإسلام"، "الإشرافية مدرسة افلاطونية إسلامية : مناقشة المصدر الإيراني، "الحياة الروحية في الإسلام" (٢٢)، دراسة موقف ماسينيون من التصوف الإسلامي" (٢٣) .. "عبد الحليم محمود الصوفي المعاصر" (٢٤)، "إصلاح الطرق الصوفية" (٢٥)، "لمحات من الحياة الروحية في الإسكندرية" (٢٦).

المسلمين للتيارات اللاحادية المعاصرة التي تتسلح بثقافة الغرب وحضارته إنما تقتضي منا الدعوة العامة إلى إحياء أسلوب علم الكلام العقلي للرد على هؤلاء المخالفين (ص ٤). وقد قدم لنا أبو ريان كما يتبين من ثبوت مؤلفاته عدة الأعمال في هذا الاتجاه. (٢١) يعد هذا العمل الكتاب الأساسي لأبو ريان، بمثابة بيان للتوجه الأساسي أو الحتم الأول والمستمر الذي يشكل معظم اهتماماته والذي ينطلق منه في معظم كتبه الأخرى، والذي يتمثل في الاهتمام بالفلسفة الاشرافية أولاً، وهو موضوع دراسته للماجستير، والمدرسة الفلسفية الأفلاطونية في الإسلام ونبينا في بحثنا الحالي لهذين الاهتمامين اللذين لا ينفصلان كما يتضح من محتوياته وقد صدرت الطبعة الأولى له عام ١٩٥٨ ثم عدة طبعات تالية أخرى. ويقدم لنا في الطبعة الثانية نظريته فيما أطلق عليه "الخريطة الروحية لانتشار الإسلام". التي سوف نتناولها أيضاً بالعرض والتحليل.

والعمل يتكون من قسمين الأول السهروردي عصره، ومدرسته، مصادر مذهبه، في فصلين، الأول حياته وآثاره الفلسفية ومصادره، والثاني المدرسة الاشرافية دراسة نقدية للمصادر والأصول. ويدور القسم الثاني على (ميتافيزيقا الاشراف في خمس فصول وخاتمة تتناول على التوالي: الله نور الأنوار، البناء النوراني، في المادة، في النفس وخلصها، النبوة والأحلام، والتناسخ والنتائج العامة (الافلاطونية الإسلامية: دراسة نقدية) في الخاتمة. (٢٢) د. أبو ريان: الحياة الروحية في الإسلام. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية ١٩٩٤.

(٢٣) د. أبو ريان : إصلاح الطرق الصوفية. مجلة الشاطئ، العدد الحادي عشر، ١٩٨٨، ص ٨ - ١٤، و ٦٤ - ٩٥.

(٢٤) د. أبو ريان : لمحات من الحياة الروحية في الإسكندرية. مجلة الشاطئ، العدد التاسع، مايو ١٩٨٧ ص ٨٣ - ٨٥، ويتناول فيه حركة التصوف في الإسكندرية، والشاذلي ومدرسته التي اتخذت طابعاً سنياً في التصوف.

(٢٥) د. أبو ريان : مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة، بحث القى في ندوة الملتقى الإسلامي بالجزائر، أغسطس ١٩٨٧، ونشر في كتابه الحركة الصوفية في الإسلام، ص ٣٣٥ - ٣٦١.

(٢٦) د. أبو ريان: الدكتور عبد الحليم محمود الصوفي المعاصر، بحث القى في ندوة خاصة بذكرى عبد الحليم محمود بالإسكندرية.

(هـ) تحقيقات فى التصوف وتاريخ العلم : وهى موضوع بحثنا بالتفصيل فى القسم الثالث، ومن هذه التحقيقات تحقيق كتاب السهروردى "هياكل النور" (٢٧)، و"اللمحات فى الحقائق" (٢٨). وتحقيق بعض رسائل ابن سينا (٢٩)، وتحقيق كتاب حنين بن اسحق "المسائل فى الطب" (٣٠) وكتاب الشهرزورى "تواريخ الحكماء" (٣١).

(و) مجموعة أبحاث ودراسات متفرقة، ودراسات مشتركة مثل :

"تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون" (٣٢)، "بين اللغة والمنطق عند الفارابى" (٣٣) مصطفى عبد الرازق ومنهجه فى الفلسفة الإسلامية. بين "الغزالى وديكارت" (٣٤) كما شارك فى كتاب "القيم الثقافية العربية" الذى أصدرته اليونيسكو، وفى "المعجم الفلسفى" (٣٥)، وموسوعة الإسلام والعلماء المسلمين (٣٦) بالإضافة لعدد من الدراسات فى مجلة الشاطئ التى يرأس مجلس إدارتها وهى: "المشكلة العربية الإسرائيلية" (٣٧) البعد الحضارى والفلسفى فى قصص نجيب محفوظ (٣٨) كليات

(٢٧) انظر تحقيق د. أبو ريان فى مقدمة كتاب السهروردى: هياكل النور المطبعة التجارية الكبرى ١٩٥٧.

(٢٨) مقدمة تحقيق د. أبو ريان كتاب السهروردى: اللامحات فى الحقائق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٨.

(٢٩) أبو ريان وآخرون: قراءات فى الفلسفة الإسلامية، تحقيق رسائل ابن سينا دار المعارف، بمصر.

(٣٠) أبو ريان وآخرون : مقدمة تحقيق كتاب حنين بن اسحق، المسائل فى الطب، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية . د.ت.

(٣١) د. أبو ريان : تحقيق ، ودراسة كتاب السهروردى "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" (تواريخ الحكماء)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣.

(٣٢) د. أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون مجلة عالم الفكر الكويتية، العدد الأول، المجلد التاسع، ١٩٧٨.

(٣٣) بحث ألقى بمؤتمر الفارابى ببغداد ١٩٧٥.

(٣٤) مجلة الشرق الجديد.

(٣٥) لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب، القاهرة.

(٣٦) دار المستقبل للنشر.

(٣٧) مجلة الشاطئ، العدد الثامن، مايو - يونية ١٩٨٦، ص ٨ - ١٢.

(٣٨) مجلة الشاطئ، العدد الثانى عشر، ديسمبر ١٩٨٨، ص ٧٢ - ٩٢.

التكنولوجيا فى مواجهة سافرة مع كليات الهندسة^(٣٩)، "الإنسان والمشكلة الخلقية"^(٤٠).

ثانياً : الموقف الفلسفى والإسهامات النظرية

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نشير فى هذه العجالة إلى مجمل أعمال أبو ريان وإلى جهوده المختلفة فى تاريخ الفلسفة، وشتى مجالاتها وعلومها، لكننا نكتفى بإيراد بعض اللوحات المميزة التى تبرز فى ثنايا أعماله والتى توضح لنا نظرتة الخاصة فى قضايا الفلسفة العامة وتاريخها، والفلسفة الإسلامية، وتفسيراته التى ينفرد بها عن غيره من مؤرخين. ونعرض فى هذا القسم لموضوعات ثلاثة: موقفه الفلسفى الذى أطلق عليه "الواقعية الوجدانية"، ثم تصوره لخريطة الإسلام الروحية وأخيراً دفاعه عن نظرتة للفلسفة الإسلامية.

١- الواقعية الوجدانية :

يعرض لنا أبو ريان فى نهاية القسم الثانى من كتابه "الفلسفة ومباحثها" - عوضاً عن تناول مبحث القيم أو الأكسيولوجيا، وقبل الملحق الذى يقدمه لنا فى القسم الثالث ، وهو ترجمته للمدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون - يعرض لنا بإيجاز الخطوط العريضة "للواقعية الوجدانية" مرجعاً بسطها لكتاب آخر يقول: "اعرض هنا هذا الموقف الفلسفى تحت أنظار المشتغلين بالفلسفة ليكون موضع مناقشة فلسفية جادة، ونحن فى الطريق إلى صياغة مذهبية جديدة"^(٤١) هذا الموقف الفلسفى الذى طرحه أبو ريان منذ أكثر من ربع قرن واعداداً ببسط تفاصيله، وتقديم صياغة مذهبية جديدة وإذا كان هذا الوعد لم يتحقق حتى الآن، إلا أن خطوطه الرئيسية يمكن توضيحها من خلال العرض الموجز الذى قدمه على الوجه التالى:

(٣٩) مجلة الشاطئ، العدد الثالث عشر، إبريل ١٩٨٩ ص ٣ - ٦.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٤١ - ٦٥.

(٤١) د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، ص ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، لم يقدم لنا أبو ريان ما وعد به، وإن كنا نستطيع أن نتتبع نظرتة هذه فى تبنى الاتجاه الاشرافى الروحانى فى الفلسفة الإسلامية والدفاع عنه مقابل الاتجاهات المشائية.

أنه بينما يتعامل العلم مع مدركات ذات بعد زمانى مطلق مستقل عن زماننا الإنسانى، فإن المعرفة الفلسفية منساقه إلى أن تمنح موضوعات الإدراك بعداً إنسانياً، أى قيمة إنسانية. ومصدر هذه القيمة هو الوجدان، الذي يحيل التجارب العلمية المنطقية بالتدريج من وضعها المطلق إلى وضعها الإنسانى، وهو الذي يخلع عليها بعداً شعوريا واجتماعيا. "والأنا" هى المظهر الواضح للوجدان الذي يربط بين النسق المنطقي للمعرفة والنسق الإنسانى لها وهو الذي يحملنا إلى باطن الأشياء فننفذ خلال زمانها المطلق ونحيله إلى زمان معاصر يحمل لونا شعوريا وبعدا اجتماعيا. (٤٢)

وبينما العلم يبحث فى حقيقة الشيئية ويخضعها لمقاييسه، فإن صاحب الواقعية الوجدانية يكتفى بأن تتجاوب شيئية الموجودات مع حدسه، وتدخل فى نطاق العقل الوجدانى لا المنطقى، وكلما كشف العلم عن واقعة فى التجربة فإنها لا تلبث أن تتضاف إلى تجربتى وتحمل قيمتى الإنسانية إذا أمكن أن تخضع لهذه القيمة من خلال تأنيس الواقع *to humanize The facts* ويرى أنه بدون وجود هذا التقويم الإنسانى للوقائع والظواهر الخارجية فأنا لا أستطيع أن أبرر حرىتى فى نطاق الحتمية التى يفرضها العلم. فأنا حر لأننى أمارس فعلاً إنسانياً أى أضع قيمة إنسانية للوقائع التى تحيط بى.

وإذا كانت النزعة المنطقية والنزعة الآلية تكفيان لتفسير الوقائع فإنهما تقصران عن تفسير العقل الإنسانى والحياة الإنسانية وهى المستوى الذى يجب أن ترتفع إليه كل فلسفة جادة فلا تكون ذبلاً للعلم، إذ أنها ستصبح مرشداً للإنسان وهادياً له فى حياته الفردية والاجتماعية، وذلك عن طريق تدخل الوجدان لتبرير الوقائع وتقويمه (٤٣) ثم يضيف موضحاً: "إن كل حصيلة للإدراك العلمى المنطقى تتضاف بالتدريج إلى المعرفة الإنسانية إنما تتحول إلى مقولات وجدانية ذات قيمة إنسانية من حيث أن الهدف الأخير للعلم هو تحقيق رفاهية البشر، ولن يتيسر ذلك

(٤٢) المرجع السابق ص ٢٣٥.

(٤٣) المرجع السابق ص ٢٣٧.

إلا إذا منح الإنسان تبريرا إنسانيا وقيمة إنسانية للوقائع التى يكشف عنها العلم واعتبارها مجرد أدوات ووسائل لتحقيق سعادة البشر. (٤٤)

قدم أبو ريان هذا البيان الموجز عام ١٩٦٦ فى كتابه "الفلسفة ومباحثها" وهو يشير من خلال أفكاره ومصطلحاته ومكانه فى الكتاب قبل المدخل إلى الميتافيزيقا إلى مصدره البرجسونى، رغم عدم ذكر اسم الفيلسوف صراحة، ولا ذكر مصطلح الحدس لب فلسفة برجسون، وهو بيان مجمل لا يكفى للإعلان عن موقف فلسفى متكامل، إلا إذا كانت هناك صياغة مذهبية كاملة متوفرة بين أيدينا عنه، والسؤال الآن هل يمثل هذا الموقف "الواقعية الوجدانية" موقف أبو ريان الفلسفى الحالى، ولماذا لم يقدم لنا تفصيل له، وتوضيح متكامل لموقفه تجاه قضايا الفلسفة المختلفة منذ ١٩٦٦، وفى اعتقاده أن هذا الموقف لم يتغير وإن اتخذ أشكال متعددة . لقد كانت الإشارة السابقة هى الصورة الأولى له قدمها لنا بعد عودته، من فرنسا بعشر سنوات، ويمثل بلورة أولى لأبحاثه فى السنوات التالية.

وفى رأى أن هذا الموقف لا ينفصل عن التوجه العام لبحث أبو ريان فى الماجستير عن: "ميتافيزيقا الإشراق عند شهاب الدين السهروردي" وفى الدكتوراة، عن: "المدرسة الافلاطونية فى الإسلام"، وإن اتخذ أشكال أخرى ذات صبغة إسلامية كما يظهر فى الاهتمام بالفلسفة الإشراقية دراسة وبحثاً وتحقيقاً، بحيث نستطيع أن نرى فى منهج الكشف الذوقى الذى يميز الإشراقية مقابل الاستدلال المنطقى المشائى بديلاً للتعارض بين المعرفة العلمية والوجدانية التى حدثنا عنها، بل أن الأقرب إلى الصواب أن نقول أنه أساس لها. ويتبلور هذا الموقف ثانية فيما أطلق عليه "الخريطة الروحية لانتشار الإسلام" والتى قدمها لنا فى مقدمته للطبعة الثانية لأصول الفلسفة الاشراقية. (٤٥)

خريطة الإسلام الروحية :

نحن هنا بازاء مبدأ جديد يفسر انتشار الإسلام فى المشرق والمغرب على أساس الدراسة المكانية لسير الدعوة . ففى رأى أبو ريان لا يمكن تجاهل تأثير

(٤٤) المرجع السابق ص ٢٣٦.

(٤٥) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية، ص ٥ وما بعدها.

البيئة على العقائد والأفكار، وفى هذا ما ذكرنا بموقف هيپوليت تين، ومن قبله ابن خلدون، وإن كان المصدر المباشر لهذا المبدأ هو ماسينيون فى محاولته رسم خريطة روحية للمسيحية. والجديد الذى قدمه الشيخ السكندرى هو تطبيق هذا المبدأ - وإن كان ذلك بشكل سريع - على الإسلام، يقول: "أنه بينما نجد الأفكار تأخذ طريقها كلما اتجهنا غربا إلى البساطة والسلاسة فى إطار من الظاهرية والتلقائية الفطرية، نجد الطريق إلى المشرق الإسلامى وقد تعقدت فيه الأفكار وتشعبت وتداخلت معها آراء غريبة واستخدمت فى تناولها أساليب التأويل والاستبطان بكل ما تحمله فى طياتها من أهداف ظاهرة ومستترة"^(٤٦).

وعلى هذا يلاحظ مفكرنا اختفاء الجانب الفلسفى العميق من مذاهب الاشرقيين المغاربة أمثال: عبد السلام بن مشيش، وأبى الحسن الشاذلى وتلامذته، وأنهم قد ربطوا موقفهم نهائيا بتصوف أهل السنة والجماعة، بينما نجد الموقف الاشرقى فى المشرق يتعقد فيلتاث بدعاوى الباطنية ويقبل نظرية الامامة العالمية، ووحدة الوجود، وكذلك وحدة الاديان.^(٤٧)

أنا هنا بازاء نظرة تقابل ما يطلق عليه بعض الباحثين المحدثين من المغاربة "القطعية ابستمولوجية بين مشرق عرفانى غنوصى ومغرب عقلانى"^(٤٨). فأبو ريان بناء على مبدأه السابق يقدم لنا خريطة ابستمولوجية مغايرة قائمة على البساطة؛ والتعقيد فالفكر يتسم بالبساطة كلما اتجهنا غربا ويتكون من عناصر أكثر تركيبا وعمقا كلما تجهنا شرقا، وإن كانت هذه الخريطة فى النهاية تؤكد على سيادة التصوف الاشرقى فى المشرق.

يقول: "إذا رسمنا خطا وهميا يتجه من الشمال إلى الجنوب ليفصل بين المشرق الإسلامى والمغرب الإسلامى فإن هذا الخط - الذى يمثل منطقة الحياض - سيقع فى مصر والشام مع ميل إلى المغرب فى مصر وميل إلى المشرق فى الشام، وتطبيقا لهذا الوصف نجد العقيدة الإسلامية تكتسى بطابع البساطة فى شمال

(٤٦) المصدر السابق ص ٦.

(٤٧) الموضع نفسه.

(٤٨) هذا هو موقف محمد عابد الجابرى فى مؤلفاته المختلفة خاصة "تكوين العقل العربى"، و "بنية العقل العربى" ويتابعه فيه آخرون.

إفريقية، ويتمثل هذا في اعتناق أهل هذه البلاد لمذهب مالك في الفقه، وتمسكهم بموقف أهل السنة والجماعة، وعزوتهم عن التيارات الباطنية، ومذاهب التشيع" (٤٩).

وما يقدمه أبو ريان يحتاج إلى كثير من النقاش فهو يثير من التساؤلات أكثر مما يفسر، أو أكثر مما يقدم لنا من حلول، ذلك لأن هناك عديد من المذاهب الفلسفية غير قاصرة فقط على الفقه، والتصوف، والكلام بل إن التصوف أو ما يسميه الفلاسفة الاشرافية ميدان تطبيقه هذا المبدأ نجد له لدى ابن مسرة، وابن عربي مذاهب بها من العمق، ولتعقيد، والاختلاف عن البساطة، والظاهرية أكثر مما لدى المشاركة. ويمكن القول أن كثير من مذاهب الفلاسفة والمحدثين والفقهاء والصوفية المشاركة وجدت ترحيباً من المغاربة كما وجدت تفسيراً لها قد لا يختلف كثيراً عن الصورة التي قدمها به أصحابها، ونشير هنا على وجه الخصوص إلى الجهود المنطقية لدى المغاربة، فالمدرسة المنطقية في المغرب والأندلس كما يؤكد د. محمد مهران مدرسة مشرقية تماماً (٥٠).

إلا أن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن آراء أبو ريان في سيادة الاشرافية بالشرق، وأن كان لا يختلف في هذا عن دعاوى القطيعة الاستمولوجية - إن صدقت - كثيراً، فإنه يخضع تفسير الفكر الإسلامي عامة والصوفي خاصة بما يعارضه وهو النزعة التاريخية القائلة بالتأثير والتأثر بين مذاهب سابقة وأخرى لاحقه من جهة وتأثير البيئة على المفكر من جهة ثانية، ويمكننا أن نشير إلى أن هذا التفسير الجغرافي الذي يربط بين الاشراف والشرق يغفل عن حقيقة التشابهات التي قد توجد بين بيئات ثقافية متقاربة أو مختلفة يمكن أن تفسرها الفلسفة المقارنة. كما لا يهتم بإيجاد سبل ومناهج أخرى كالفيثومنيولوجيا، مثلاً والتي تستطيع رؤية الفكر بعيداً عن النزعة التاريخية الجغرافية التي تربط تاريخ الأفكار في النهاية بمصدر واحد هو الغرب الأوروبي. (٥١)

(٤٩) الموضع نفسه.

(٥٠) راجع د. محمد مهران رشوان: دور المغرب والأندلس في تطور المنطق العربي. مؤتمر "الأندلس ملتقى عوالم ثلاثة" إشبيلية نوفمبر ١٩٩١.

(٥١) هنري كوربان والفلسفة المقارنة ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث، يوليو ١٩٩٤ ص ٢٦١ - ٣٠٩.

إلا أن أبو ريان فيما يقدمه لنا بعنوان "الخريطة الروحية للإسلام" (٥٢) يعمق لنا نظراته للفلسفة الإسلامية، ويقدم لنا تفسيراً جديداً يحاول به تقديم رؤية شاملة تستكمل حلقات هذه الفلسفة، أو تضيء جوانب "التراث العقلي الإسلامي" بالتركيز على الفلسفة الإشراقية، فإن كان اهتمام معظم الباحثين السابقين اتجه إلى دراسة الفرع المشائي للفلسفة الإسلامية فإن جهد الرجل أنصب على تناول "جانب مشرق عميق الجذور في الفكر الإسلامي هو الفرع الأفلاطوني الذي يمثلته الفيلسوف الإشراقي شهاب الدين السهروردي ومدرسته" (٥٣) إن هذا الاتجاه الذي اختطه لنفسه وتابعه فيه بعض تلاميذه (٥٤) يؤكد أن ظهور مدرسة الإشراق قد دحض الزعم بتوقف الإبداع الفلسفي في المشرق عند ابن سينا بعد هجوم الغزالي العنيف على الفلسفة (٥٥).

وتأتي دراسات أبو ريان المختلفة: "أصول الفلسفة الإشراقية" وتحقيقاته لكتب السهروردي: "هياكل النور"، و "اللمحات في الحقائق" وأبحاثه: "الاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا"، "ونقد إلى البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا"، "والاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا" (٥٦) لتوضح خصوبة وثراء الموقف الإشراقي، وتؤكد على وجود تيار كبير هو المدرسة الأفلاطونية الإسلامية يفوق تأثير التيار المشائي.

(٥٢) لقد ساد استخدام مصطلح الخريطة الروحية للإسلام، حيث نجد يوسف زيدان يستخدمه في كتابه "الطريق الصوفي" دار الجيل بيروت، ١٩٩١، ص ١٧٣، وما بعدها.

(٥٣) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ١١.

(٥٤) نشير بالتحديد إلى دراسة كل من: عادل بدر عن السهروردي، وترجمته عن الفارسية لرسائل مؤنس العشاق، ولغة موران، وصغير سيمورغ. ود. ناجي التكريتي ودراسته الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام. دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢.

(٥٥) أبوريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ١١ - ١٢.

(٥٦) يعيد أبو ريان النظر إلى فلسفة ابن سينا في عدة دراسات أولها أصول الفلسفة الإشراقية صفحات ٧١ - ٧٤ ، ١١٤ - ١١٩ ، ٣٢٢ - ٢٣٤ . وكذلك "الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية"، الكتاب التذكاري للسهروردي " ابن سينا ومثل أفلاطون " ص ٤٧ - ٤٩ ، وفي "مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها"، مجلة الشاطئ العدد ١٢ ص ٧٧ - ٨٢ ويشير لنا إلى دراسته بالفرنسية عن "الاتجاهات الأفلاطونية " عند ابن سينا".

٣- إعادة النظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية :

وعلى أساس هذا الحدس الأول والفكرة الأساسية التي أظننا شغلت أبو ريان منذ دراساته الأولى بتأثير استاذيه أبو العلا عفيفي ولويس ماسينيون^(٥٧) يقدم لنا تصورا لتاريخ الفلسفة الإسلامية يحمل في داخله إعادة نظر إلى كثير من الأحكام المعروفة الشائعة عنها، وعن صلتها بفلسفة مدرسة الإسكندرية يمكن أن نستمد من دراسته في "مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها" وبحثه عن "مدرسة الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفي في الإسلام" وهذه الأحكام يمكن تحديدها على الوجه التالي:

(أ) ان الفلاسفة المسلمين وصلوا إلى درجة من التطور العقلي تتضح في تطور علم الكلام، وعلم أصول الفقه مكنتهم من التعامل مع مشكلات الفلسفة اليونانية السابقة عليهم، وأن هذه الأخيرة عطلت هذا التطور" وكانت سببا في تعويق مسيرة العقل الإسلامي، وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة في مجال الفلسفة"^(٥٨).

(٥٧) بحث أبو ريان تحت اشراف وبتوجيه من أبو العلا عفيفي رسالته للماجستير "ميتافيزيقا الاشراف عند شهاب الدين السهروردي" ١٩٤٥، ويشيد بفضلها في توجيهه إلى هذه الناحية في الفكر الإسلامي، أصول الفلسفة الإشرافية، ص ١١، ويؤكد على ذلك في مقدمة تحقيق "اللمحات في الحقائق"، ص ١، راجع أيضاً ما كتبه في مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية العدد العشرون، ص ١ - ٢٠. ويمكن أن نشير أيضاً إلى تأثير ماسينيون عليه منذ التقى به عام ١٩٤٥ وطول فترة بحثه للماجستير، ثم بحثه للدكتوراه تحت إشرافه بباريس بعد ذلك. فقد أرشده إلى نواح جديدة بالبحث، ويسر له الاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع، كما يؤكد في مقدمته لتحقيق اللمحات في الحقائق، وحاول أن يقدم لنا خريطة روحية للفكر الإسلامي كما فعل ماسينيون بالنسبة للمسيحية، ثم يعود ليجاوزه في "مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة في كتابه "الحركة الصوفية في الإسلام ص ٣٣٥ - ٣٥٠ ويكتب على لسان تلميذه د. علي عبد المعطى في الدفاع عن ماسينيون رداً على مقاله لصاحب هذه الدراسة بمجلة الدوحة القطرية، العدد ١١٠.

(٥٨) وهذا هو موقف الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه التمييز انظر، أبو ريان في مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣. ومدرسة "الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفي في الإسلام" ص ٤٣.

(ب) ضرورة مراجعة الصورة التي انتقل بها التراث اليوناني إلى المسلمين عبر مدرسة الإسكندرية التي عكف شراحها على تدوين الفكر، اليوناني بأسلوب قصصي ملئ بالأساطير مع نسبة الآراء إلى غير أصحابها^(٥٩) بالإضافة إلى نزعة التليفيق التي ظهرت في تاسوعات أفلوطين، ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملفق، بل أضافوا آراءهم الشخصية، وبعض التعليق فانتسعت دائرة الغموض الأمر الذي كان له أثره في الجام الفكر الإسلامي إلى حين.

(ج) لقد عرف المسلمون بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ولكن الإطار العام لمذهبهم في الميتافيزيقا مستمدا من الأفلاطونية المحدثة، وينطبق هذا على الكندي، والفارابي، وابن سينا (في مذهبهم الرسمي)، وإن مذهب الإسلاميين كان يحمل عناصر أفلاطونية كامنة ولاسيما في نظريتهم عن العقول العشرة، وهي عناصر الإعداد المثالية عند أفلاطون، وعلى هذا فإن التيار الأول للفلسفة الإسلامية هو الذي يشكل مرحلة الأفلاطونية الكامنة أو المستترة^(٦٠).

(د) إيراد آراء ابن سينا التي تدل دلالة صريحة على أنه لم يكن مشائياً وإنما كان مؤرخاً للفلسفة المشائية في كتبه الكبرى مثل "الشفاء والنجاة"، والكشف عن مذهب الحقيقى في الأنماط الأخيرة من "الإشارات والتنبيهات"، وفي رسائله وتعليقاته على اثولوجيا وهي ذات اتجاه أفلاطوني واضح المعالم اعتماداً على شرح "ملا أوليائي"^(٦١) للمثل الرياضية في "الشفاء" وإنها هي مثل أفلاطون

(٥٩) يقدم أبو ريان رأياً سلبياً في دور مدرسة الإسكندرية وتأثيرها السيئ على نشأة الفلسفة الإسلامية في: مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣ - ٧٤ مدرسة الإسكندرية ص ٤٣ وما بعدها.

(٦٠) يرى أبو ريان أن نظرية العقول الكونية عند الإسلاميين جاءت مخالفة تماماً للتصور الإسلامي، ولهذا جاءت النزعات النقدية لدى كثير من المفكرين المسلمين لتعبر عن تهافت تلك التصورات التي تشكلت منها نظرية العقول "مدرسة الإسكندرية وتهافت الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٤.

(٦١) د. أبو ريان : في مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٨٠.

وإعداده المثالية وعلى إشارة ابن سبعين على أن أكثر تصانيف ابن سينا مأخوذة من أفلاطون^(٦٢).

(هـ) الكشف عن دور أبي البركات البغدادي في إظهار الأفلاطونية المستترة في مذهب ابن سينا "الرسمي" ونقده النظرية الصدور المشائية ، وبيان كونه ارهاصا للمذهب الأفلاطوني الإسلامي المكتمل، فقد مهد الطريق أمام الأفلاطونية الاشرافية كما ظهرت لدى السهروردي.

(و) تأكيد الصلة القوية بين الإشراف ومذهب أفلاطون على أساس أن "عالم المثل المعلقة أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات والمحسوسات وهو يقابل المتوسطات الرياضية عند افلاطون"^(٦٣) وأن المذهب عند كل من افلاطون والاشراقيين قد أصبح دستوراً للممارسة الروحية وسلوك التطهر تحقيقاً للوصول إلى قمة العالم المعقول^(٦٤) وعلى هذا فأنا نرى أن مذهب الاشرافيين لا يختلف في بنيته الأساسية عن مذهب افلاطون بشقيه المدون والشفوي.

٤ - الموقف من المستشرقين :

وقد دل أبو ريان على هذه النظرة من خلال نقده لبعض الآراء التي حاولت تفسير الفلسفة الإسلامية الاشرافية بردها إلى مصدر إيراني كما لدى هنري كوربان أو تفسير بعض مظاهر التصوف الإسلامي بردها إلى مصدر مسيحي كما لدى ماسينون وسوف نعرض أولاً، لموقفه من هنري كوربان، وذلك في محاولته (مناقشة المصدر الإيراني) في دراسته "الإشرافية مدرسة افلاطونية إسلامية"^(٦٥).

(٦٢) المصدر السابق ص ٨٢.

(٦٣) المصدر السابق ص ٨٩.

(٦٤) الموضع نفسه.

(٦٥) د. أبو ريان : الاشرافية مدرسة افلاطونية إسلامية، مناقشة قضية المصدر الإيراني، الكتاب التذكاري شيخ الاشراف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ ص ٣٧ - ٦١.

أ- هنرى كوربان والتفسير الفارسى لفلسفة الأشراق: (٦٦)

يواجه أبو ريان تفسير هنرى كوربان الذى اهتم بدوره بدراسة السهروردى وتحقيق أعماله معظم سنين حياته العلمية ، وربما ظن انه من حقه فقط بحث كل ما يتعلق بحكيم الاشراق . ومن هنا كان حرص أبو ريان على بيان اختلاف واستقلالية بحثه للسهروردى عن جهود المستشرق الفرنسى ؛ الذى نشر الجزء الأول من نصوص السهروردى - كما يقول - بعد بدئنا هذه البحث بفترة طويلة" (٦٧).

ويشير أبو ريان - دون تصريح، وان كانت الإشارة واضحة الدلالة على كوربان - إلى أهمية التعاون فى البحث العلمى مقابل ما اسماه " ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق المستشرقين" (٦٨). ولا يتسع المجال هنا لمناقشة أسبقية أيا من الباحثين: الأستاذ العربى الذى بدأ بحثه عام ١٩٤٥ أو المستشرق الفرنسى الذى نشر العديد من نصوص السهروردى وكتب عنه منذ الثلاثينات والذى قام بتحقيق أعمال الفيلسوف عن الفارسية على العكس من أبو ريان الذى حقق "هياكل النور" و "اللمحات فى الحقائق" عن مخطوطاتهما العربية، مما جعل المستشرق الفرنسى يهتم بما اسماه الإسلام الإيرانى، ويصدر سلسلة لدراسات إيرانية يحاول فيها "إرجاع أعمال الحكيم الاشراقى إلى أصلها الفارسى السابق على الإسلام، بينما يسعى أبو ريان إلى ربط جهود السهروردى بالتراث العقلى الإسلامى، خاصة ما اسماه المدرسة الأفلاطونية فى الإسلام. وان كان هناك اختلاف آخر علينا ان نشير إليه، وهو أسلوب بحث كوربان الذى يستند إلى الفينومينولوجيا عند أبو ريان الذى يعتمد المنهج التاريخى. وهذا يستدعى منا

(٦٦) نشير إلى عدد من الدراسات التى تناولت جهود كوربان منها دراسة د. سيد حسين نصر: البروفيسور هنرى كوربان، حياته، وآثاره وأفكاره "مجلة المنتدى، المركز الثقافى الإيرانى، القاهرة، العدد الثانى ١٩٧٨ ص ٢٢ - ٦١، د. بدوى موسوعة المستشرقين بيروت ١٩٨٤ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٩ ، كاسبر: الغوصى الباطنى فى الشرق الإسلامى هنرى كوربان ، فى د. محمد عبد الشرفاوى: الاتجاهات الحديثة فى التصوف الإسلامى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٩٣ ص ١٩٤ - ٢١٦.

(٦٧) د. محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، المقدمة.

(٦٨) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٣.

بيان موقف الأستاذ العربي من مزاعم المستشرق الفرنسي الذي نحا في نشرته النقدية للنصوص منحى خاصا تفرد به، وهو رد المذهب الإشرافي في جملته إلى المصدر الإيراني محاولاً التدليل على صحة رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجي، الذي يبدو واضحاً في تعليقاته على النصوص وفي مقدمة نشرته النقدية^(٦٩).

والحقيقة أن أبو ريان لا يرد فقط على كوربان بل أيضاً على السيروردي نفسه، ويعيد بناء مذهبه ليؤكد على افلاطونية مما يدعم رأيه الأساسي السالف الإشارة إليه بوجود مدرسة افلاطونية إسلامية تشكل التراث العقلي الإسلامي. لذلك يحدد لنا منهجه بأنه لن يكتفى بالدراسة الفيلولوجية التي لا تفي بالغرض في سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية، وكذلك فإن الدراسة التاريخية التطورية للأصول قد لا تكفي وحدها لتحقيق هذه الغاية ومن هنا لابد من استخدام المنهجين معاً^(٧٠).

فيحدد أولاً الأصول الافلاطونية حيث أننا نجد اعترافاً صريحاً عند صاحب المدرسة وتلامذتها على السواء بأن أفلاطون هو إمامهم بل هو إمام الكل^(٧١) إذ أنهم يقولون في عبارة صريحة نحن الأفلاطونيون أتباع أفلاطون. ومن هنا فهو يتتبع المسار التاريخي التطوري للأصول، وذلك لفهم كثير من المواقف في الفكر الإسلامي^(٧٢) فيوضح افلاطونية نظرية الصدور، ويعرض لابن سينا ومثل أفلاطون، حيث تداخلت الافلاطونية مع المشائية الإسلامية، وجاء موقف أبي البركات البغدادي النقدي لكي يخلص الافلاطونية المستترة في الفكر الإسلامي من الشوائب المشائية مؤذناً بعودة أفلاطون خلال المدرسة الإشرافية. ويرى أن التفاعل المتصل بين المشائية والإشرافية يقدر في دعوى الأصل الإيراني الذي يشجب في

(٦٩) د. أبو ريان: الإشرافية مدرسة افلاطونية إسلامية ص ٣٩. ودراستنا عن "كوربان بين الفلسفة والاستشراق" في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الثالث يوليو ١٩٩٤ ص ٢٦١ وما بعدها ود. بدوي: موسوعة المستشرقين دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، ص ٣٣٥ - ٣٣٩.

(٧٠) د. أبو ريان المصدر السابق ص ٤٣.

(٧١) الموضع نفسه.

(٧٢) المصدر نفسه ص ٤٤.

هذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقي لتيار الفكر الإسلامي^(٧٣)، ويبين أن البناء النوراني الاشرافي استمرار للتيار الافلاطوني. ويخرج من ذلك بأننا إذا قلنا وجوه النظر في قضية الاصل الإيراني لمذاهب الاشراف، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحة هذا المآخذ الذي انساق إليها السهروردي مدفوعا بحركة الشعوبية .. بل صدق بها بعض الدراسيين لمذهب الاشراف وهو يقصد كما هو واضح من السياق كوربان الفرنسي الباحث المتعمق في السهروردي^(٧٤).

ب- ماسينيون والتفسير المسيحي لتصوف الحلاج :

وكما انتصر للفلسفة الإسلامية ومصدرها الافلاطوني ضد كوربان القائل بالاصل الإيراني في تفسيره لاشراقية السهروردي ، فقد اتخذ الموقف نفسه من تفسير ماسينيون للتصوف الاسلامي تفسيراً مسيحياً في كتابه عن الحلاج^(٧٥).

يتمسك أبو ريان بالرأى القائل أن التصوف مثله مثل، علم الكلام، وأصول الفقه، وعلم التفسير كلها نشأت نشأة إسلامية خالصة.. وان التأثير المسيحي مثله كأي تأثير آخر فارسي، أو هندي، أو يوناني قد أخذ طريقه إلى العلوم الإسلامية بعد فترة الأصالة الأولى للعقل الإسلامي إبان القرن الأول الهجري^(٧٦) ويبدو أن ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوف الإسلامي بأنه قام على أسس مسيحية اعتمداً على التشابه بين الزهد الإسلامي والرهبانية مدعياً أن الحديث المشهور "لا رهبانية في الإسلام" ابتدع حوالى آخر القرن الثاني الهجري، وينفى أبو ريان ذلك التشابه المزعوم بين الرهبانية والزهد موضحاً أن الزهاد الأوائل عاشوا حياتهم مثل بقية المسلمين.

ويفسر موقف الحلاج : الذي نشأ في بيئة تعبق بالتيارات المجوسية، وكان ميلاده في مدينة البيضة إحدى مدن مقاطعة فارس بإيران، وان جده كان مجوسياً

(٧٣) المصدر السابق ص ٥١.

(٧٤) المصدر السابق ص ٦١.

(٧٥) Massignon,: La passion de Halloj nouvelle edition, Gollimand, paris 1975

(٧٦) د. أبو ريان : "مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة" في كتاب " الحركة الصوفية في الإسلام "دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٩٤ ص ٣٣٩.

ومن ثم كان الحلاج قريب عهد بالإسلام، وأنه كان على اتصال بالحركة الإسماعيلية، وأنه في السنة الذي ظهر فيها أمر الحلاج وانتشر ٢٩٩ هـ قامت الدولة الفاطمية، وكان يتوقع قيامها^(٧٧) ويربط بين الحلاج وأراء إخوان الصفا والإسماعيلية التي على الرغم من إنها ظهرت بعد وفاته إلا إنها كانت منتشرة في حياته^(٧٨).

ومما يؤكد انتماء الحلاج للنزعة الشعبية الفارسية ان التفسير المسيحي عند ماسينيون كان مؤقتا بالنسبة للحلاج نفسه فقد كان متصوفا متعصبا لفارس مثل السهروردي الذي يرى أن فارس مصدر الحكمة ويذكر في كتابه "المطارحات" ان منهم - من الحكماء - فتى البيضة (الحلاج فتى البيضاء) ويعرض أبو ريان لادله ماسينيون من موت الحلاج على الصليب، وأنه المهدي، وان نظام الإبدال في التصوف الإسلامي يتفق مع ما تقول به المسيحية عن النفوس الملكوتية التي تقوم مقام المسيح في عذابه الفادي^(٧٩).

ان الحلاج كغيره من الصوفية - كما يرى أبو ريان - لا يتم التطهر لديه مرة واحدة كما يحدث بالنسبة للخلاص المسيحي بل لابد أن يترقى المرید في تطوره خلال أربعين مقاما صاعدة . ويقدم لنا ناقدنا حقيقة موقف الحلاج الصوفي كما يتضح في الديوان والطواسين . ففي الفقرة ١٧ من الديوان نجد موقفا كأنه ينفي فيه الحلول كي يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء ، يقول فيه:

ففي فنائي فنا فنائي	وفي فنائي وجدت أنت
في محو اسمي ورسم جسمي	سألت عني فقلت أنت

والبيتان يشيران إلى "أنت"، وليس هناك حلول، أو اتحاد، بل الله هو الموجود على الحقيقة، وهذا موقف إسلامي أصيل في التصوف، ويستنتج أبو ريان ان القول بالحلول أو الاتحاد الحلاجي ليس موقفا نهائيا بل هو مؤقت في

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١ وكان يقول لمريديه : "لقد آن اوان اذنك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة باهل الأرض والسماء ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه".

(٧٨) المصدر نفسه ص ٢٤١.

(٧٩) المصدر نفسه ص ٢٤٣.

حركة الحياة الروحية المستمرة للحلاج، يرتبط بترقيته التدريجي في طريق المجاهدة الروحية^(٨٠) وأن نظرية الهوى الغاية الأخيرة في مذهبه^(٨١). ويأول بعض أشعاره مثل قوله :

على دين الصليب يكون موتى ولا البطحاء أريد ولا المدينة

مثل تأويل شيخ التصوف السكندري أبو العباس المرسى، بأن الحلاج تتبأ بموته مصلوباً على طريقة المسيح. وأن إيمان الحلاج بوحدة الأديان ينفي القول بمسيحيته، ويقدم في الفقرة الثالثة من بحثه الاتجاه الفارسي الشعبي عند الحلاج كما يظهر في الطواسين منتشر وراء نظرية النور المحمدى لكى يعرض للثنائية الفارسية المانوية بين الخير والشر^(٨٢) وهكذا نرى أن البحث يؤدي بنا إلى رفض موقف ماسينيون القائل بالتفسير المسيحي لموقف الحلاج، ويبين لنا أن المواقف المتعاقبة في سيرة الحلاج الصوفية إنما تعبر عن حركة المذهب الصوفي في ترقيه التدريجي نحو غايته.

وما يهمنا من عرض موقف أبو ريان سواء في الرد على كوربان الذى يعارض تفسيراته للسهروردي، أو ماسينيون أستاذة الذى يعارض تفسيره لمسيحية الحلاج ليس فقط تأكيد افكاره عن خريطة انتشار الإسلام الروحية فقط بل أيضا بيان استخدامه الجدل الفلسفي كمنهج من أجل الوصول إلى أدق النتائج العلمية "بمعنى آخر استخدام المنطق تأكيدا لصدق الحدس الفلسفي، وهذه السمة التي ان شئت ان تسميها الجدل العلمي العنيف - في كثير من الأحيان - هي مما يميز شباب فكر شيخنا السكندري :

(٨٠) المصدر السابق ص ٤٧.

(٨١) المصدر السابق ص ٤٨.

(٨٢) يقول : "إن الحلاج في الطواسين يعبر عن موقفه الصوفي الأخير الذى تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحي والتوحيد الذى وقف عنده الصوفية الأوائل.. بل أنه هنا في نهاية المطاف يتوارى في صورة الرافع لراية النور المحمدى، التي تقابل عند المانوية فكرة اله الخير، ثم هو يرفع راية ابليس الذى يمثل اله الشر ، ص ٣٥٥.

ثالثاً : المراجعات النقدية والتحقيقات العلمية

١- المراجعات النقدية :

يخبرنا أبو ريان فى مقدمة تحقيقه لكتاب السهروردى "اللمحات فى الحقائق" ١٩٨٨ بانتهائه من تحقيقه عام ١٩٦٥، وإنجاز بروفات ٨٨ صفحة، وأنه فوجئ بنشر الدكتور اميل معلوف للعمل وكان اطروحتة للدكتوراه بجامعة لندن، ويرى أن معلوف بذل فيه جهداً كبيراً فى التحقيق والإخراج، إلا أن الكثير من المادة العلمية التى جاء بها مأخوذة من كتابين له هما: "أصول الفلسفة الإشرافية" وتحقيق "هياكل النور". وإذا كان معلوف من حقه أن يستفيد من مادة علمية متاحة إلا أنه - وهذا ما يشهد به أبو ريان نفسه فقد التزم الامانة العلمية واتصف بالموضوعية بإشاراته إلى المصادر التى استسقى منها معلوماته.

ومع هذا يقدم صاحب السهروردى إلى نشر تحقيقه الذى انجزه من قبل، ليس فقط لاسبقيته فى العمل كما يخبرنا، ولكن لاعتماده أيضاً على مخطوط مكتبه بلدية الإسكندرية الذى لم يطلع عليه معلوف، وهو أى المخطوط كما يخبرنا أتم المخطوطات وأوضحها ، وبالتالي فهو يعد نشرته إضافة علمية جديدة منوها بعزمه على تقديم دراسة مقارنة توضح الفرق بين التحقيقين، وتبرز الجهد العلمي لكل منهما^(٨٣).

ونجد نفس الموقف فى تحقيقه لكتاب الشهرزوى شارح السهروردى "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" المعروف بـ "تواريخ الحكماء". حيث ينتقد ما نشره الأستاذ محمد بهجه الاثرى، والذى يتميز بتعليقات وافية دقيقة تتم عن سعة اطلاع القارئ بها، وعلى الرغم مما بذله الأستاذ الاثرى إلا أن هناك بعض الأمور التى تؤخذ عليه منها ما هو أساسى للتحقيق مثل أنه لم يعرض للنسخ التى اعتمد عليها، وعدم وضع عناوين جانبية، وعدم تخريج الآيات، والأحاديث، ومنها بعض التعليقات الغامضة على النص^(٨٤).

(٨٣) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب السهروردى "اللمحات فى الحقائق"، ص ١ ، ٢.

(٨٤) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب الشهرزوى: نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تواريخ الحكماء)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٣ ص ٤٣ - ٤٤ . لقد اقتصر نشر الأستاذ

وفى الوقت الذى نجافيه "السيد خورشيد أحمد - ايم أى" بكلية الآداب العربية، بحيدر اباد ، والذى حقق "نزهة الارواح" عام ١٩٧٦ من سهام نقد أبو ريان^(٨٥) فقد أصابت هذه السهام الدكتور عبد الكريم أبو شويرب ، محقق تواريخ الحكماء الذى نشر تحقيقه واصدرته جمعية الدعوة الإسلامية ، بليبيا عام ١٩٨٨ وذلك اثناء قيام أبو ريان بتحقيقه كما يخبرنا بذلك، إلا أن التحقيق لم يكن على المستوى المطلوب من الناحية الاكاديمية أو الفنية، لذا واصل الاستاذ تحقيقه لان نشرة أبو شويرب جاءت غير وافية بالغرض، وبها قدر من الاخطاء يكاد يفوق الاخطاء الواردة بأية نسخة خطية، ولكى يبرهن على صدق دعواه يعرض طائفة من الاخطاء الواردة بتلك النشرة، بعضها خاص بالالفاظ الواردة بالنص (يبلغ عددها اكثر من عدد صفحات الكتاب ، وبعضها خاص بتحقيق الاحاديث النبوية، وبيان المكذوب منها ، كما فات المحقق - كما يذكر أبو ريان - استيفاء تحقيق بعض الآيات القرآنية ، بالاضافة إلى كثير من الفقرات الساقطة من النص المنشور، مع وجود كلمات زائدة لا تستقيم مع الصياغة المفهومة، مع شيوع اخطاء هائلة فى رسم اسماء الاشخاص والبلدان ، وقيام المحقق دون مبرر بنقل ثبت المؤلفات الواردة فى ترجمتى ابن سينا والسهروردي إلى آخر الكتاب ضمن الفهارس، وعدم استناده إلى النسخ المتوفرة من هذا المخطوط، هذا عدا الأخطاء النحوية التى كان من الواجب تلافيها^(٨٦). أن هذه الانتقادات التى يوجهها أبو ريان

الأثرى على مقدمة الكتاب والفصل الأول كدراسة مهداه إلى الدكتور مذكور فى ٣٤ صفحة ، ومن هنا فهى جزء من عمل غير كامل، وربما كان من الأفضل انتظار صدور العمل ككل لعله يرد على هذه الانتقادات أو نجده فيه كل بيانات التحقيق التى يرى ناقدنا أنها فانتت المحقق المدقق اثرى، فمن الصعب أن نطالب الأثرى فى تناوله لفصل من الكتاب ان يعرض لكل ما يتعلق بتحقيقه.

(٨٥) السيد خورشيد احمد - يم - أى ، محقق نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ١٩٧٦ فى جزئين، لا ادرى لماذا لم يعرض صاحب التحقيق لجهد السيد خورشيد بالتحليل والنقد والكتاب موجود ومعروف.

(٨٦) د. عبد الكريم أبو شويرب تحقيق : نزهة الارواح وروضة الأفراح، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا ١٩٨٨، يخصص د. أبو ريان سبع صفحات لنقد المحقق موجهها له تسع انتقادات منتهيا إلى أن تلك النشرة غير صالحة لتقديم الكتاب للباحث أو القارئ بصفة عامة. انظر مقدمته للتحقيق ص ٤٤ - ٥٠ .

إلى غيره من المحققين تستدعى منا الوقوف أمام تحقيقاته ومناقشته فيما قدم من مناهج للتحقيق وتطبيقها على الأعمال التى انجزها وهذا هو موضوع القسم الثالث من هذا الفصل.

٢- التحقيقات العلمية :

وتشمل تحقيقات أبو ريان الفلسفية مجالات متعددة هى : تاريخ الطب، مصادر تاريخ العلم العربى، والفلسفة الاشراقية. وتتوزع بين تحقيق رسائل قصيرة كما فى كتابه المشترك مع د. على سامى النشار "قراءات فى الفلسفة" القاهرة ١٩٦٧ أو مجلدات مطولة مثل "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" المعروف "بتواريخ الحكماء" للشهرزورى، الإسكندرية ١٩٩٣. ويهمنى هنا تحليل جهوده المختلفة فى التحقيق، وأعماله ونسخها المختلفة وطريقته فى التحقيق، وسوف نتناول ذلك فى فقرتين تتعلق الأولى بتحقيقاته فى مصادر العلم العربى والثانية تحقيقاته فى الفلسفة الاشراقية.

(أ) مصادر تاريخ العلم العربى :

تشمل هذه الفقرة عملين ، أولهما لأكبر مترجمى الحضارة العربية الإسلامية حنين بن اسحق وهو "المسائل فى الطب" والثانى أهم مصادر تاريخ العلماء والحكماء اليونان والعرب وهو كتاب الشهرزورى "تواريخ الحكماء" وسوف نعرض لهما على التوالى حسب تاريخ نشرهما.

١- تحقيق كتاب حنين "المسائل فى الطب"

اهتم أبو ريان بتاريخ العلم والمنهج العلمى، وقدم لنا فى إطار هذا الاهتمام عدة أبحاث بالإضافة إلى تحقيقه هذا الذى قدمه بالاشتراك. فقد تعاون مع د. مرسى محمد عرب أستاذ الطب ود. جلال موسى أستاذ تاريخ العلم ومناهج البحث فى تحقيق هذا العمل. مما وفر للتحقيق عدة عوامل ساهمت فى تقديمه بصورة دقيقة، فهو من جهة جهد جماعى لأساتذة متخصصين فى الفلسفة والطب وتاريخ العلم العربى ومناهج البحث وهو من جهة ثانية يتعلق بعمل أهم المترجمين والأطباء فى الحضارة العربية الإسلامية، الذى ساهم بأكبر نصيب فى ترجمة وتقديم الفلسفة والعلوم اليونانية إلى السريانية والعربية.

وقد جاء التحقيق فى قسمين الأول يتكون من : حنين بن اسحق ترجمة حياته (ص ٥-٢٧)، ومنهج التحقيق (٢٩-٣١). ويتكون القسم الثانى من ست فقرات: نص الكتاب (١-٣٣٤) ثم مجموعة من الفقرات كان أولى بالمحققين إدراج معظمها بالقسم الثانى، مثل : الفقرة الثالثة (وصف النسخ الخطية) وتحليل النص، وهى أهم الفقرات، ثم فقرتين تاليتين لا توجد فروق جوهرية بينهما هما: قاموس المفردات، وفهرس المصطلحات مع ثبت بالمصادر العربية والأجنبية وكشافات^(٨٧).

ونجد فى بداية القسم الأول ترجمة لحنين انطلاقاً مما أثاره ماكس مايرهوف التى يقول فيها : "أنه لم تكتب ترجمة وافية لحياة حنين بلغة أوربية إذ لا نجد سوى مقالات قصيرة لا تتناسب ومكانة حنين.. وأن التراجم العربية التى بين أيدينا بعيدة تماماً عن أن تفى بالمرام"^(٨٨). وبدلاً من مناقشة زعم مايرهوف أو تقديم ثبت بهذه المقالات القصيرة وبيان نواحي القصور فيها. نجد محاولة لتقديم ترجمة جديدة لحنين رغم أن المتوقع بدلاً من ذلك تقديم دراسة لصورة الطب العربى فى هذه الفترة ومكانة حنين فيه، وموقع كتاب "المسائل" بينها أو العلاقة بين الطب والفلسفة عند حنين، ودوره فى نشأة وتكوين وتطور المصطلح الطبى عند العرب، وهو عمل يملك أدواته المحقق وزملاؤه ويستطيعون تقديمه بصورة دقيقة أكثر من غيرهم وذلك عوضاً عن ترجمة حنين التى أفاض المحقق وزملاؤه فى بيانها.

وما يهمنا هنا هو أن نقف وقفة تحليلية أمام تقنيات التحقيق التى أوردها أبو ريان وزملائه تحت عنوان منهجنا فى التحقيق، وهى تستحق عناية كبيرة ومناقشة وافية انطلاقاً من الملاحظات التالية:

(٨٧) د. على سامى النشار ود. محمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.

(٨٨) د. أبو ريان وآخرين (تحقيق) كتاب حنين بن اسحق : المسائل فى الطب، دار الجامعات المصرية الاسكندرية دت، ص ٥.

- يقدم لنا المحقق فى الفقرة (ب) من القسم الأول منهج التحقيق بعد ترجمة حنين، وقبل تناول النسخ الخطية المختلفة ووصفها مما لا يسمح لنا بمتابعة ما جاء فى هذه الفقرة فكيف نتعرف على طريقة تعاملهم مع المخطوطات قبل معرفة نسخ هذه الأخيرة.

يرتبط بذلك عدم الإشارة منذ البداية إلى خصائص النسخ المختلفة وأسلوب النسخ وطريقتهم فى الكتابة والصعوبات التى تواجه الباحث فى التعامل مع هذه النسخ - أكتفى المحقق بالإشارة إلى كيفية إعداد النص "المخطوط" للطباعة وكأن المطلوب فقط هو طبع ونشر العمل، وبالتالي فإن عبارة منهجنا فى التحقيق "لا تفيد إلا فى بيان كيفية كتابة العناوين وطريقة تقسيم العبارات ووضع الزيادات بين (معقوفتين) واستخدام نقط الوصل والفصل، والقول بالاستعارة من النسخ الخطية الأخرى أى كل ما يساعد على تحقيق هذا الهدف^(٨٩) دون أن نعرف ما هو الهدف، وما هى النسخ الخطية الأخرى، كما فى قولهم استكملنا نقص النسخة الأم من النسخ الخطية الأخرى؟

كل تلك الإشارات تهدف - كما قلنا - إلى كيفية إعداد النص للنشر، ولا تقدم لنا كيفية التعامل مع تراث حنين الطبى المخطوط وتطوره ومكانة "المسائل" بين هذا التراث، وخصائص أسلوبه، وصحة نسبة العمل له، وكيفية التحقق من نسبة العمل إليه خاصة أن نسخة المكتبة البريطانية تحت رقم ٦٦٩٠ حاء فيها "كتاب الياغوجى لجالينوس انتحله حنين بن اسحق، ومات من غير تنمة وانتحل حبيش تنمته وادعاه لهما، ولذلك هو معنون بمسائل حنين بزيادات حبيش ولم يشعر الأطباء المتأخرون بذلك فسمى لهما^(٩٠)."

ويتضح جهد المحقق وزملائه فى استقصاء النسخ التى اعتمدها فى التحقيق والتى تبلغ عشر نسخ وحددوا لنا كل منها ورقمها ومكانها، أولها مخطوطة كلية طب قصر العينى (ط) وهى النسخة الأم، أقدم النسخ رقم (٢٠٩٣٦) وتاريخها

(٨٩) المصدر السابق ص ٣.

(٩٠) المصدر السابق ص ٢٥.

٥٢٦هـ، ونسخ بوداليانا اكسفورد لندن (ل) ونسخة جوتا بألمانيا (ج) تحت رقم ٢٠٢٣ بتاريخ ٧٤٥هـ وعددها ٥٥ ورقة وهكذا.. بالإضافة إلى الاستعانة بعدد من الشروح والمختصرات المختلفة مثل : شرح أبي القاسم عبدالرحمن النيسابوري (ت ٤٦٠هـ) ومنه ثلاث مخطوطات. وشرح ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ) برلين رقم ١٠٤٠ وغيرها.

ويقدم لنا المحققون وصفاً دقيقاً لهذا النسخ مع نسخ النص نفسه موضحين الاختلافات بينهما "فقد ظهر بالبحث أن هناك فرقاً بين النسخ المخطوطة تشتمل جملاً بأسرها في بعض المواضع بحيث يختلف الأسلوب في فقرة بأكملها عنها في الفقرة المقابلة^(٩١). لها ويلاحظ في النسخة (ط) وجود نقص بعض المواضع واضطراب في مواضع أخرى وكذلك تقديم وتأخير مما يسبب اضطراب الفهم"^(٩٢). ويعطونا أمثلة على ذلك بأن ما جاء في بداية ص ٣٧ كان ينبغي وروده ص ١١١ من نفس المخطوط^(٩٣). "ويلاحظ وجود حواشي كثيرة على النسخة (ل) يعددها لنا"^(٩٤). وهناك مقارنة طولية لبعض المخطوطات لتحديد الاتفاق والتطابق وكذلك الاختلاف خاصة بين كل من المخطوط (ف) مع المخطوط (ط)^(٩٥).

هذا التناول يبين لنا أن تحقيق "المسائل في الطب" يمثل جهد هام للدكتور أبو ريان وزملائه في إحياء تراث أهم مترجمي الحضارة العربية الإسلامية ويمثل اهتماماً بتاريخ العلم (الطب) وجهود العلماء ويكتمل ذلك بتحقيق أبو ريان لكتاب الشهرزوري "تواريخ الحكماء" الذي يعد أول إنتاج علمي للمركز القومي لتحقيق التراث بالإسكندرية والذي يشرف عليه منذ إنشائه محققنا الكبير.

٤ - تحقيق "تواريخ الحكماء" للشهرزوري :

يتناول أبو ريان في مقدمة هذا التحقيق الضخم عدد من الموضوعات في ثلاثة فقرات طويلة :

(٩١) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

(٩٢) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

(٩٣) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

(٩٤) المصدر نفسه صفحات : ٣٤٧-٣٤٨-٣٤٩-٣٥٠-٣٥١-٣٥٢-٣٥٣.

(٩٥) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

أولاً : المؤلف وسيرته حيث يعرض لاسمه وحياته موضعاً عدم عناية المؤرخين بالمؤلف وأسباب ذلك مع الإشارة إلى أشهر الأعلام الملقبين بالشهرزورى ثم يعرض لعصره موضعاً ومحللاً الأحوال السياسية والاجتماعية من جانب والثقافة من جانب آخر، ثم يحلل مؤلفات الشهرزورى وسمات تراثه الفكرى.

ويخصص الفقرة ثانياً لوصف الكتاب حيث يتناول على التوالى: القيمة العلمية والتاريخية لنزهة الأرواح.. ويقدم عرض تحليلى لمضمونه ثم يحدد أسلوب المؤلف وسمات تفكيره كما تبدو فى الكتاب ويشير فى نهاية هذه الفقرة للطبعات السابقة للنص^(٩٦).

وما يهمنى فى الحقيقة هو الفقرة ثالثاً التى يعرض فيها "منهج التحقيق" والتى تتناول: قواعد التحقيق، ونسخ المخطوط، والقائمون بتحقيق النص.

ويذكر لنا أبو ريان أهم قواعد التحقيق التى التزم بها فريق العمل كالاتى:

- ١- ضبط المعانى والأسماء الخاصة بالأعلام والأماكن والمذاهب وكذلك اصطلاح بعض الكلمات والمصطلحات التى اعتورها التغيير والتحريف.
- ٢- تقسيم النص إلى فقرات لإبراز الأفكار التى يشتمل عليها.
- ٣- وضع ما يلزم من علامات وإشارات لتحديد الجمل والعبارات وإيضاح معناها وإضافة بعض الكلمات بين قوسين لضبط سياق النص.
- ٤- وضع عناوين جانبية للموضوعات.
- ٥- التعريف بالأعلام والبلدان الواردة بالنص.
- ٦- التعليق على المواقف التاريخية والعلمية والفلسفية والمذاهب والعقائد وهى فى أغلبها تعليقات نقدية.
- ٧- وضع فهرس متعددة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والأعلام، والأماكن والبلدان والكتب والمراجع الخاصة بالتحقيق، مع مقدمة للكتاب.

(٩٦) راجع نقده للتحقيقات السابقة لهذا العمل فى الفقرة السابقة.

ويقدم لنا وصفاً شاملاً لنسخ الكتاب المخطوطة وأهمها نسخة مكتبة راغب رقم ٩٩٠ وترجع للقرن الحادى عشر، ونسخة مكتبة محمد الفاتح رقم ٤٥١٦، ونسخ مكتبة ليدن رقم ١٤٨٨ ونسخة مكتبة سالرجنج بحيدر آباد الدكن تحت رقم ٤٠٨٩ وكلها مصورات عن معهد المخطوطات العربية بالقاهرة كما يشير إلى عدد كبير من النسخ الأخرى للكتاب موضحاً أرقامها وأماكنها مع وصف موجز لبعضها.

إذا أردنا أن القيمة نبين العلمية والتاريخية لكتاب "نزهة الأرواح" فإننا نورد ما جاء تحت عنوان وصف الكتاب حيث يخبرنا المحقق أنه [أى الكتاب] يعتبر سجلاً متكاملًا لتاريخ العلم والفلسفة كما أنتهى إليه المسلمون فى هذا القرن المتأخر أى القرن السابع الهجرى، والذي بلغت فيه الثقافة الإسلامية ذروتها القصوى قبل أن تميل إلى المغيب والانحدار^(٩٧). فهو من الوثائق الهامة فى التأريخ لحركة الطب منذ العصور اليونانية السحيقة مروراً بمدرسة الإسكندرية ووصولاً إلى نشأة المدرسة الطبية فى الإسلام وتطورها إلى القرن السابع الهجرى. يشير المحقق إلى هذه الأهمية منتقداً المؤلف الذى لم يهتم كثيراً بالتدقيق فى تسجيل وقائع الحركة الطبية ومصادرها المختلفة إلى عصره كما يبين لنا المحقق - أهمية العمل وبالإضافة إلى ما سبق - فى كونه يتضمن بعض أفكار ومعتقدات مؤلفه وأصول مذهبه أثناء تأريخه لبعض الإعلام مثل : أصول نظريته فى الإمامة العالمية، والعلاقة بين الحكيم المتأله والنبي من خلال مفهومها الإسماعيلى^(٩٨) كما يظهر لنا المحقق أيضاً تلك النزعة التوفيقية الظاهرة فى الكتاب والتي تمثل سمة للفلسفة الإسلامية ويوضح لنا الأسباب الكامنة وراء حركة التلفيق فى الفكر الإسلامى بالإشارة إلى النصوص التى ترجمت للمسلمين عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة فقد احتوت هذه النصوص على محاورات تليفقية كبرى جمعت فى ثناياها كل شتات الفلسفة اليونانية القديمة مع آراء النحل الدينية الشرقية مثل الأورفية والغنوصية

(٩٧) د. أبو ريان (محقق) نزهة الأرواح وروضة الأفراح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ١٥.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

والمانوية وغيرها. مما يبين الآثار الضارة للفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي، وهو هنا يؤكد مقولة الشيخ مصطفى عبدالرازق أن هذه الفلسفة (اليونانية) قد أعاقَت انطلاق الفكر الإسلامي.

وإذا سألنا عن الأسباب التي دفعت المحقق إلى تحقيق هذا السفر الضخم لوجدنا الإجابة في :

أولاً : إنه قد أورد ترجمات مفصلة ودقيقة لبعض الشخصيات التي كان لها أثرها في تاريخ الحضارة الإنسانية.

ثانياً : أن الشهرزوري أثبت في كتابه بعض الترجمات لأشخاص لم تترجم لهم مصادر أخرى بين المراجع المشهورة.

ثالثاً : وجود بعض النصوص الهامة به مثل : وصية أرسطو للإسكندرية ورسالته إليه. وكذلك النص الذي ترجمه اسحق بن حنين عن تاريخ الأطباء ليحيى النحوي.

رابعاً : يتضمن الكتاب أصول وأسس لبعض النظريات التي كان لها أهميتها في تاريخ الفكر الإنساني وتداخلت مع أفكار وعقائد بعض الطوائف.

خامساً : وضوح المنهجية في العمل كبيان الغرض من تأليفه، معنى الفلسفة والحث على دراستها والمصادر الأولى للفلسفة اليونانية.

سادساً : اهتمام المؤلف بالتمييز بين الفلاسفة والعلماء أو بين أهل الحكمة وأهل الصنعة.

سابعاً : اهتمام المؤلف في تاريخه للإعلام ببيان عصرهم من الناحية السياسية والاجتماعية بحيث يعد العمل "وثيقة تاريخية".

ويقف المحقق وقفة نقدية في حديثه عن أسلوب المؤلف وسمات تفكيره كما تبدو في الكتاب ويذكر من ذلك: الغموض الذي يشوب أسلوب المؤلف أحياناً، ونزعتة التوفيقية التلفيقية، وتوسعه في بعض المواضع لخدمة مذهب الباطني إلى غير ذلك.

(ب) تحقيقات في الفلسفة والإشراق :

نتناول في هذه الفقرة الثانية أهم تحقيقات أبو ريان، والتي تمثل توجهه نحو حكمة الإشراق حيث حقق عملين أساسيين للسهرودي هما: "هياكل النور" ١٩٥٧ و"اللمحات في الحقائق" ١٩٨٨، ويسبق ذلك مجموعة من نصوص الفلاسفة المسلمين قدمه في كتابه المشترك مع د. النشار "قراءات في الفلسفة: ١٩٦٧، وسوف نشير بإيجاز إلى ما قدمه في هذا العمل قبل تحليلنا لتحقيقه لكتاب السهرودي.

١- تحقيقات في قراءات :

يؤكد أبو ريان والنشار في مقدمة كتابهما "قراءات في الفلسفة" على أهمية تحقيق النصوص بقولهما : "إن معاناة البحث والدراسة والاستقصاء في الحقل الإسلامي قد تكشف عن ضرورة منهجية لا غنى عنها لجميع فئات الباحثين مهما تنوعت مطالبهم، ونعني بذلك الحاجة الملحة إلى تحقيقها ونشرها بطريقة علمية دقيقة مع مقدمات وتعليقات تحليلية مقارنة، وذلك قبل أن يشرع الباحث في أي عمل تركيبى ولا سيما في الجديد البكر من الموضوعات"^(٩٩)، وقد اختارا بض النصوص الأساسية في الفلسفة الإسلامية في قسمين تولى أبو ريان القسم الثانى تحت عنوان "مشكلة الفلسفة الإسلامية" قدم فيه نظريته للفلسفة الإسلامية - التي أشرنا إليها من قبل - والمنهج الجديد في دراستها.

ويقدم في هذا القسم مجموعة من النصوص لفلاسفة الإسلام من أجل إلقاء الضوء على بعض النصوص تأكيداً على أن منهج الدراسة النصية هو أكثر المناهج فاعلية من حيث أثره في تحقيق الالتماس الفكرى الوجدانى بين القارئ والفيلسوف"^(١٠٠) حيث نجد نصوصاً مختارة من " : الكندى والفارابى وابن سينا وهو يقدم لنا تحقيقاً لرسالة العشق عن عدة مخطوطات ونشرات سابقة مثل: مصورة عن المتحف البريطانى بدار الكتب تحت رقم ١٩٩ فلسفة، طبعة طهران الأولى ١٨٩٤، والثانية ١٨٩٩، طبعة مصر ١٩١٧ ضمن مجموعة جامع البدائع،

(٩٩) د. النشار د. أبو ريان : قراءات في الفلسفة ص ١ .

(١٠٠) المصدر السابق ص ٣٠٥ .

نسخة مصورة عن مكتبة أحمد الثالث معهد المخطوطات (٦٣٧-٦٣٨)، ويقدم نصوصاً للغزالي وأبو البركات البغدادى والسهروردى فيلسوفه المفضل وابن رشد.

٢- تحقيق "هياكل النور" للسهروردى الاشرأقى :

ظهرت بدايات توجه أبو ريان نحو الفلسفة الاشرأقية فى دراساته الأولى للماجستير والدكتوراه، واتضحت منذ ١٩٥٧ فيما أطلق عليه السلسلة الاشرأقية، وتحقيقه لكتاب "هياكل النور" هو الذى يبدأ به هذه السلسلة؛ والتى تشمل "أصول الفلسفة الاشرأقية" و"اللمحات فى الحقائق" و"انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الاشرأقية" (بالفرنسية) والألواح العمادية للسهروردى، وقد ظهرت الأعمال الثلاثة الأولى من هذه السلسلة وهى موضوع دراستنا الحالية.

يبدأ أبو ريان تحقيقه لكتاب "هياكل النور" باعطائنا بعض الإشارات التى توضح منهجيته وموضوعيته فى البحث، فهو يشر أولاً للدراسات السابقة عليه، وينحى منحى وسطاً بين فريقين يطلق أولهما وهو أهل السلف على شهاب الدين السهروردى لقب المقتول، وثانيهما تلاميذه الذى اعتبروه شهيداً بينما يلقبه هو بالاشراقى ويعرض له ولعصره فى الفصل الأول.

ويبين فى الفصل الثانى من مقدمة تحقيقه منزلة "هياكل النور" بين مؤلفات السهروردى مناقشاً تصنيف كل من ماسينيون وتصنيف هنرى كوربان ويستنتج أن مؤلفات السهروردى لا تخضع لأى تصنيف منهجى نظراً لتداخلها وعلينا متابعة السهروردى الذى يوضح لنا كيفية قراءة كتبه فيما أطلق عليه أبو ريان "التصنيف التعليمى". ويستنتج محققنا من ذلك ضرورة قراءة "هياكل النور" قبل "حكمة الاشرأق". ويخصص الفصل الثالث للتفسير الرمضى للهيكلى، مؤكداً على التأثير الصابىء فى مذهب السهروردى، ويعرض فى الفصل الرابع لمحتويات كتاب "هياكل النور" (١٠١).

وإذا تابعنا ما جاء فى الفصلين الخامس والسادس لتبيننا منهج أبو ريان فى تحقيق النص وهو ما يهمنا حيث يصف لنا حالة نصوص كتاب "هياكل النور" فى

(١٠١) د. أبو ريان (محقق) هياكل للسهروردى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٧

الفصل الخامس مشيراً إلى وجود عدة نسخ مخطوطة من الكتاب فى أنحاء متعددة من العالم.

ويذكر لنا أولاً أهم شراح هذه الكتاب وهو غياث الدين ابن أسعد الدوانى (ت ٩٠٧هـ - ١٥٠١م) الذى يشرح الهياكل معتمداً على كتب الشيخ الأخرى ويمتاز بأنه يناقش موقف الشيخ، وأحياناً يهاجمه، وينتقده فى المواضع التى يبتعد فيها عن فلسفة أفلاطون^(١٠٢). ثم شرح منصور بن محمد الحسينى، وشرح محمد بن محمد العلوى الهروى وهما شرحان أقل ضخامة من شرح الدوانى ويعتمدان عليه، ثم شرح تركى لإسماعيل بن الانقراوى.

ويشير بعد هذه الشروح إلى نشرة القاهرة للكتاب ١٣٣٣هـ وهى نشرة غير علمية وملينة بالأخطاء وبها تعليقات للناشر بعيدة عما يقصده المؤلف، وعن المذهب الاشراقى فى جملته، بل أنه يفسر آراء الشيخ - فيما يرى أبو ريان - بآراء ابن سينا، ومقابل ذلك نجد المحقق يعرض فى هوامش تحقيقه تعليقاته على الناشر.

ويعتمد أبو ريان فى تحقيقه على :

- مخطوط هياكل النور رقم ٤٩٤٥ المكتبة الأهلية بباريس مقدمة الكتاب والهيكل الأول فقط 2M.
 - مخطوط رقم ٤٥٧٧ المكتبة الأهلية بباريس ويشمل المقدمة والهيكلين الأول والثانى 3M.
 - مخطوط المتحف البريطانى رقم ٦٥٧٢ Orient وهو نسخ كاملة للنص (B).
 - طبعة القاهرة IMP .
 - مخطوط مكتبة بلدية الإسكندرية وهو نسخ تحتوى على شرح الدوانى.
- ويخبرنا أن مخطوطة بباريس رقم ٤٦٧٣ (IM) هى أكمل المخطوطات وأوضحها، ومن هنا جعلها المخطوطة الأساسية ولم يجعلها أو غيرها المخطوطة

(١٠٢) المصدر السابق ص ٣٤.

الأم، لأنه لم يجد واحدة بخط المؤلف أو بخط ناسخ عاش في عصره (١٠٣).

وفي الفصل السادس وقبل أن يعرض للمنهج الذي اتبعه في تحقيق النصوص يقدم بعض الملاحظات الأولية التي اتضحت له أثناء العمل أولها هو الاختلاف بين مخطوط (B) والمخطوطات الأخرى، وقد سجل بعض هذه الاختلافات في هوامش التحقيق إلا أن ثلاثة منها استرعت انتباهه لما تشير إليه من دلالة مذهبية فتوقف لبيانها في هذا الفصل وهي:

- أن ناسخ (B) يضع كلمة "المصطفين" (ص ٤٦) بدلاً من المصطفى الموجودة في المخطوطات الأخرى والتي تشير إلى النبي "محمد" وحده بينما يشير جميعها إلى كل الأئمة عند الباطنية (١٠٤).

- ويذكر النفوس المتألّهة بدلاً من "النفوس الناطقة" في غيره من المخطوطات وهي أقرب إلى نصوص الشيخ وتعني "الحكيم المتألّه" في حكمة الإشراق، وهي تشير إلى صعود النفس إلى العالم الأعلى الإلهي ويستنتج المحقق أن ثمة تيار باطني واضح متفاعل مع التيار الإشراقي.

- وبالمخطوط عبارة فتطيعها العناصر، التي تشير إلى نظرية "المطاع" الباطنية الصوفية ولا نجد هذه العبارة في المخطوطات الأخرى (١٠٥).

ويرجع المحقق - بعد إيراد هذه الملاحظات - أن تكون هذه المخطوطة (B) أقدم المخطوطات وأكثرها اقتراباً من عصر المؤلف، وربما نسخت بيد أحد تلاميذه من غير أهل السنة، وربما كان أشراقياً أو باطنياً على عكس ناسخي المخطوطات الأخرى.

وقد اعتمد المحقق على المخطوطة IM وجعلها أساساً للتحقيق مصححاً ضابطاً لها بنصوص المخطوطات الأخرى وبطبعة القاهرة، وما يراه غامضاً في جميع المخطوطات يعيد بنائه اعتماداً على السياق، وقد ميز المحقق بين ملاحظاته

(١٠٣) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٤) المصدر السابق ص ٣٩.

(١٠٥) المصدر السابق ص ٤٠.

على النص - التى رقمها بالأرقام العربية - عن تعليقات الدوانى على بعض الألفاظ بأرقام أفرنجية ووضعها فى نهاية النص، وقد ألحق التحقيق بجدول ثلاثى لصفحات المخطوط الأساسى وطبعة القاهرة وتحقيقه الحالى، وفهرست للألفاظ والمصطلحات الفلسفية الواردة فى النص ثم فهرس تفصيلى لمحتويات الكتاب.

ويمكننا إيراد الملاحظات الآتية على التحقيق.

إن موضوع النص المحقق ليس ببعيد عن اهتمامات ودراسات المحقق فقد سبق وأعتمد عليه فى أبحاثه السابقة.

رغم أن المحقق أشار إلى النشرات والترجمات السابقة للنص سواء التركية التى صدرت فى القسطنطينية ١٣٣٣هـ والترجمات الهولندية التى نشرها فان دنبرج ١٩١٦ والإشارتين ذكرهما اعتماداً على إشارة اتوسبير فى نشرته لمؤنس العشاق فإنه لم يرجع إليهما ولم يستخدمهما أو يستفيد منها فى التحقيق، ونفس الشيء ينطبق على مخطوطة مكتبة البلدية بالإسكندرية.

يظهر الهاجس الأساسى الذى ظل يراوده أثناء التحقيق وهو باطنية وإسماعيلية السهروردى صفحات ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢ ومن تلك الملاحظات التى استوقفته فى بعض مصطلحات مخطوط المتحف البريطانى، لذا نجده بعد أن ميز بين لقبى "المقتول" الذى أطلقه نقاد السهروردى عليه، "الشهيد" الذى فضله تلاميذه واختار أن يطلق عليه السهروردى الإشرافى يعود (ص ٤٣) ليطلق عليه السهروردى المقتول وقد يكون له العذر هو ينقل هنا ما جاء فى المخطوط، لكنه لا يشير إلى ذلك.

وما يهمنا الإشارة إليه هنا هو الكشافات التى أوردها فى نهاية النص، والتى قدم لنا فيها جدولاً مقارناً بصفحات النص فى المخطوط وفى نشرة القاهرة وفى تحقيقه الذى لاحظ عايتها استعانت به - كما ذكرنا - فى دراسته عن أصول الفلسفة الإشرافية وأفاد منه فيما بعد فى دراسته التمهيدية لتحقيق نص "اللمحات فى الحقائق" خاصة فى الفصل الذى عقده لمنزلة الكتاب بين مؤلفات السهروردى، وهنا نقلنا إلى "اللمحات فى الحقائق".

٣- تحقيق اللمحات فى الحقائق للسهروردى :

يقدم لنا أبو ريان تحقيقه لكتاب "اللمحات فى الحقائق" بدراسة عن السهروردى نشأته وحياته لا تضيف جديداً إلى ما سبق أن كتبه هو نفسه من قبل عن شيخ الإشراق كما يتضح ذلك من المقارنة بين ما كتبه فى أصول الفلسفة الإشراقية وتحقيق "هياكل النور" مع مقدمة هذا العمل، ثم يتحدث فى الفقرة التالية عن تصنيف كتب السهروردى ومكانة "اللمحات" بينها كما فعل فى تحقيقه لهياكل النور وفى أصول الفلسفة الإشراقية، ثم يعرض لمحتويات الكتاب.

وقد اعتمد أبو ريان كما يخبرنا على نسختين هما :

١- نسخة مكتبة البلدية بالإسكندرية رقم (ت ٣٧٢٧ - ج) وتقع فى ١٤١ صفحة ذات قطع متوسطة ناسخ مجهول ورمز له بالحرف (أ).

٢- مخطوط ٣٥٨ حكمة طلعت، بدار الكتب المصرية فى ٧٧ صفحة ورقم (ب) ٦٧٢هـ، وليس بين المخطوطين خلاف كبير على ما يذكر لنا، ورغم وجود نسخ أخرى يشير إليها، إلا أنه أكتفى بالمخطوطتين السابقتين لأنه لا حاجة إلى تضخم هامش الكتاب بتعليقات لا داعى لها ما دام النص مفهوم وواضح^(١٠٦) ونحن نتساءل ألا يستلزم ذلك تقديم مبررات علمية للاكتفاء بهاتين النسختين وتفضيلهما على غيرهما ، وهذا يستدعى منا تقديم بعض الملاحظات على التحقيق نلخصها فى الآتى:

أنه رغم اعتماد المحقق على مخطوطتين فقط مما يسهل عملية اكمال المخطوط الأم (أ) بالمخطوط المساعد (ب) إلا أنه فى أحيان كثيرة جداً تكون عبارة المخطوط (ب) التى يثبتها فى الهامش أكثر دقة من (أ) التى يعتمدها فى المتن كما يتضح من مقدمة النص حيث يثبت فى النص "وصل على ملائكته

(١٠٦) د. أبو ريان (محقق) اللمحات فى الحقائق للسهروردى ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ٣٠.

المقربين خصوصاً على محمد وآله والأدق جاء فى الهامش "وصل على ملائكتك وأنبيائك خصوصاً.." (١٠٧).

أحياناً يضيف إلى ما جاء فى المخطوطين أو يحذف بدون وضع علامة فى المتن توضح ذلك. والإضافة مثل "كتصورك لمفهوم الشئ" فقد جاء فى المخطوط (أ) كتصور لمفهوم الشئ، وفى (ب) كتصور مفهوم الشئ (١٠٨). والحذف - ويتضمن عبارة أو جملة - دون إشارة إلى ذلك كما فعل فى نهاية اللوحة الثانية حين أسقط عبارة "... على المستعد للكتابة وفارقها.." وهى العبارة التى جاءت كاملة فى (ب) على الشكل التالى (على المستعد للكتابة وفارقها الالتزام بأنه على الخارجى من المسمى وفارق الأجزاء المطابقة فى أن الاسم ليس لها) (١٠٩).

ومع كل هذه الملاحظات فإنه لغة المحقق، واستيعابه لموضوعه، وتبسيطه للنص، وتعليقاته تجعلنا نؤكد أن د. أبو ريان من أهم من تخصصوا فى تحقيق النصوص الفلسفية خاصة المتعلقة بالفلسفة الإشرافية التى كرس لها حياته بحثاً ودراسة تدقيقاً وتحقيقاً، مما يجعلنا نزع أن التحقيقات التى يقدمها لنا تتفق مع توجهه الفلسفى العام الذى عرضنا نحو المدرسة الأفلاطونية والإشرافية فى الإسلام، بل أن جهد أبو ريان الكبير فى التحقيق يشار إليه فى إعداده لمجموعة من الباحثين الشباب بدأت تحقيقاتهم الجادة تظهر مصحوبة بتقديم الأستاذ الكبير مما يؤكد أن الأستاذ سيزل دائم الحضور فى أعماله العلمية وفى تلاميذه.

(١٠٧) المصدر السابق ص ٣٦.

(١٠٨) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٩) المصدر السابق ص ٣٩.

والنص الصوفى^(*)

هذه محاولة للتعرف على كتابات الدكتور أبى الوفا التفتازانى، وهو كما يعلم المتابعون لأعماله؛ باحث محقق، وأستاذ عالم، وصوفى مربٍ يجيد المحاضرة والمناظرة والجدل العلمى والإقناع المنطقى، صاحب نص عميق بسيط واضح، هو ما نعرض له فى هذا الفصل. ونقصد بالنص الصوفى التفتازانى مجمل الكتابات التى قدمها والتى توفرت لنا، وهى كتابات جلها فى وعن التصوف الإسلامى، وبعضها فى فروع الفلسفة الإسلامية المختلفة، معظمها يغلب عليه البحث والدراسة، وقليل منها تحقيق، كتبها باللغة العربية وبعض اللغات الأخرى. وهى فى مجملها تمثل الجهد العلمى للتفتازانى، وتمثل جزءاً من السياق العام الذى قدم فيه عمله باعتباره أستاذاً أكاديمياً ونائباً لرئيس جامعة القاهرة وشيخاً لمشايخ الطرق الصوفية وعضواً بمجلس الشورى^(**).

لقد جمع التفتازانى نزعة روحية صوفية أخلاقية نابعة من تبنيه الاتجاه السنى فى التصوف المرتبط بتصور شامل للعلوم الإسلامية الشرعية إلى جانب البحث الدقيق العميق، تجلت هذه النزعة فى نفسه الراضية المطمئنة، وسلوكه الإسلامى الذى التزم به فى الحياة العامة، وكان تجسيدا للتصوف بجانبه النظرى والعلمى، وعند الصوفية هناك علاقة قوية بين هذين الجانبين؛ فقد كان ورعاً زاهداً عابداً عارفاً مطمئناً كما كان باحثاً فاحصاً محققاً مدققاً مثلاً ونموذجاً وواقعاً حياً

^(*) نشر هذا الفصل فى مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩١ السنة الثالثة والعشرون ص٤٧-٨١.

^(**) تلك هى الصورة العامة للرجل والسياق الذى قدم لنا فيه كتاباته. وقد تكونت صورته فى ذهنى من محاضرتين متتاليتين بمدرج ٧٤ بآداب القاهرة فى يناير ١٩٧٣، حين كان يحاضر طلاب السنة الرابعة قسم الفلسفة ويرد على استفساراتهم فى التصوف الإسلامى... حيث قدم لنا فى هذه الفترة درساً لا ينسى، وهو أن الأستاذ ليس هو من يجيب على الطالب بمعلومات جاهزة لديه، بل هو من يرشده إلى المنهج العلمى، الذى يصل به إلى المعرفة ويحدد مصادر موضوع بحثه. ولم تختلف هذه الصورة منذ عام ١٩٥٠ حين بدأ حياته العملية حتى رحيله فى يونيو ١٩٩٤: معرفة دقيقة بموضوعه؛ لغة علمية محددة، حجة منطقية دقيقة، رحابة صدر، قدرة على التعليم والتوجيه. وتلك هى نفس الخصائص التى تميز نصه الصوفى.

للخلق الإسلامي^(١) محتذيا صورة الغزالي في "المنقذ من الضلال" مؤكداً مثل القشيري صاحب "الرسالة"، والطوسي صاحب "اللمع" وغيرهما: أن الجانب المهم من التصوف هو الخلق، وأن هذا الجانب من الحياة الروحية يمثل علم الأخلاق الإسلامي، ويوصل التفتازاني نصه الصوفي داخل إطار هذا الاتجاه السني المعتدل المرتبط بالكتاب والسنة، والذي وجد في القرآن وحياة الرسول ﷺ وسنته والصحابة والتابعين والزهاد والصوفية الأوائل البداية الحقيقية للتصوف الإسلامي، والتي عبر عنها بصدق الإمام الغزالي حجة الإسلام، والتي تحددت في التصوف العملي التربوي لدى أصحاب الطرق، خاصة الشاذلي وتلاميذه وينطلق الأستاذ من هذه المرجعية في بحثه للتيار المتفلسف من الصوفية لدى ابن مسرة وابن عربي وابن سبعين.

والأستاذ من أهم علماء التصوف الإسلامي، الذين حددوا مجاله، ورتبوا موضوعاته، وكشفوا النقاب عن شخصياته، وصاغوا الأطر النظرية له، وأبان عن تاريخه وأبعاده النظرية والعملية، وعرف بالتجربة الصوفية وخصائصها، وأوضح المنهج العلمي لدراساتها، وظل أكثر من خمسة وعشرين عاماً أهم باحثي التصوف الإسلامي منذ وفاة أبي العلا عفيفي أكتوبر ١٩٦٦ ومحمد مصطفى حلمي فبراير ١٩٦٩ وحتى الآن.

قدم العديد من الدراسات التاريخية والسيكولوجية والابستمولوجية في التصوف في مقدمتها ثالوثه الشهير: "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" ١٩٥٥^(٢)، و"ابن سبعين وفلسفته الصوفية" ١٩٦١^(٣)، و"المدخل إلى التصوف الإسلامي" ١٩٧٣^(٤)، والتي تعد في تخصصه أقرب إلى ثالوث كانط Kant الشهير: نقد العقل

(١) هذا الوصف هو الإهداء الذي صدرت به دراستي وترجمتي لكتاب الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين لدى بور الذي شرفني أستاذي بمراجعته وتقديمه، والصادر عن دار النصر، القاهرة، ١٩٩٥.

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٩.

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٩.

النظرى الخالص، نقد العقل العملى الخالص، ونقد ملكة الحكم، أى أنها تشمل مجالات التصوف الثلاثة :

السنى العملى (ابن عطاء الله)، الفلسفى النظرى (ابن سبعين)، والتصوف العام أو تاريخ التصوف الإسلامى (المدخل)، فقد غطت هذه الأبحاث الثلاثة بلعة هيجل الجدلية الموضوع الذى تأسس حوله نص التفتازانى، وهو التصوف السنى الشاذلى عند ابن عطاء الله ونقيضه الفلسفى عند ابن سبعين، والمركب بينهما التصوف الإسلامى بكل اتجاهاته وتاريخه ومدارسه وأعلامه "المدخل إلى التصوف الإسلامى".

وسوف نتناول فى هذا الفصل النص التفتازانى: موضوعه ومنهجه، لغته وأسلوبه، مقدماته ونتائجه، حججه وبراهينه من خلال تحليل كتاباته المختلفة التى تكون مجمل هذا النص.

المصادر والأساتذة أو مكونات النص :

يحولنا نص التفتازانى إلى نوعين من الأصول أو المصادر التى نهل منها ودخلت فى تكوين هذا النص وصارت جزءاً منه، هى المصادر الكلاسيكية والمقصود به كتب التصوف الإسلامى الأساسية الأثرية إليه، والتى نجدها حاضرة حضوراً قوياً فى كل جزئيات نصه مثل : كتب القشبرى والطوسى والغزالى والشعرانى وكتب الصوفية الذين عرض لهم، مثل : ابن عطاء الله، وابن سبعين، وابن عباد الرندى، وابن عربى، وغيرهم ، بالإضافة إلى كتب الباحثين العرب والمستشرقين، خاصة ماسينيون واسين بلاثيوس ونيكلسون وترمنجهام.

والنوع الثانى "المصادر المباشرة" أو الأساتذة شيوخه ومعلموه، سواء والده الشيخ الغنيمى التفتازانى (١٨٩٣-١٩٣٦م) الذى تلقى عليه العلوم الدينية ومعالم الطريق الصوفى، وهو شيخ الطريقة الغنيمية من مواليد كفر الغنيمى شرقية، وهى إحدى الطرق الخلوتية، مؤسسها هو الشيخ الغنيمى بن سلامة ت ٥٠٣هـ وضريحه فى كوم حلين مركز منيا القمح، وقد خلف التفتازانى أباة عليها، أم أساتذته بالجامعة المصرية المباشرون مثل : الدكتور محمد مصطفى حلمى، أو غير المباشرين، مثل : الشيخ مصطفى عبدالرازق، والدكتور أبى العلا عفيفى ولويس ماسينيون.

وسنبدأ بالمصادر المباشرة وهى الأقرب زمنياً فى التأثير، والتي لها حضورها القوى فى نصه، ونذكر منها : الشيخ مصطفى عبدالرازق، على رغم عدم تتلمذ التفتازانى عليه مباشرة فى سنوات دراسته الجامعية، فقد تأثر به للغاية وهو يصفه فى دراسته "مدرسة مصطفى عبدالرازق" بأستاذنا خمس مرات، وشيخنا ثلاث مرات ولفظة شيخنا أكثر دلالة على مدى ارتباط التفتازانى الصوفى بالشيخ الأكبر، ومن هنا فنحن نعهده امتداداً للشيخ المعلم الأول والرائد المعاصر فى تدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية.

ويعد الشيخ مصطفى عبدالرازق (١٨٨٥-١٩٤٧م) أستاذا للتفتازانى عن طريقين، الأول: معرفة الأستاذ بالشيخ عن طريق والده السيد الغنيمى التفتازانى معلمه وشيخه، والثانى تتلمذه على الدكتور محمد مصطفى حلمى (١٩٠٤-١٩٦٩م) أهم تلاميذ الشيخ فى مجال الدراسات الصوفية.

يقول موضعاً حميمية العلاقة ومكانة الشيخ فى نفسه؛ والذى صار أستاذاً بمثابة مريد له: "لقد عرفت الأستاذ الجليل فى السنوات الأخيرة من حياته، وكان المغفور له والدى من أحب أصدقائه إلى نفسه، جمعها جهاد مشترك وتزاملاً فى الرابطة الشرقية حيناً من الزمان، ولذا كنت أحس كلما لقيت به بحنان الأب، وهو الذى وجهنى إلى دراسة الفلسفة بكلية الآداب فالتحقت بها ١٩٤٦، وفى نفسى إجلال عميق له ورغبة أكيدة فى السير على منهاجه فى الدراسة والبحث، وجعلت منه على حد تعبير الصوفية شيخاً لى أحتذى به فى العلم والخلق"^(٥).

أن أثر مصطفى عبدالرازق يستمر سارياً عبر تلاميذه فى التفتازانى حتى بعد أن ترك التدريس فى الجامعة، يقول التفتازانى: "التحقت بقسم الفلسفة بعد أن تركه أستاذنا ببضع سنوات، فوجدت بالقسم نخبة ممتازة من تلاميذه الذين أخذوا على عاتقهم آنذاك إكمال رسالته العلمية التى بدأها فأنست إليهم وأحببتهم وشجعونى منذ كنت طالباً على المضى فى دراسة الفلسفة الإسلامية لما لاحظوه من ميل إلى الواضح إليها"^(٦).

(٥) د. أبو الوفا التفتازانى : مدرسة مصطفى عبدالرازق، الكتاب التذكارى للشيخ مصطفى عبدالرازق، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ص ٣٩.

(٦) المرجع السابق: ص ٣٩.

وحين يتناول أثر الشيخ على تلاميذه ويشير إلى بعض القيم التى آمن بها وتجلت فى سلوكه يشعرنا بانطباعين؛ الأول: أن هذه القيم الإسلامية ثابتة وضرورية وكلية وينبغى على كل منا تمثلها والثانى: أن هذه القيم نفسها تنطبق أشد الانطباق على التفتازانى نفسه الذى تمثلها فى نفسه وفى كتاباته^(٧).

- وإذا كانت هذه الفضائل تصور سلوك الشيخ الذى تمثله الأستاذ فى حياته فإنه فى الفقرة الخامسة من دراسته والتى تدور على المنهج يحدد لنا المبادئ الرئيسية لتفكير مصطفى عبدالرازق التى نجد أثارها بدورنا فى نص التفتازانى، وهى :

أولاً : الجمع بين الحديث والقديم فى بناء الثقافة وإعادة مجد الأمة.

ثانياً : تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفى الإسلامى والتى يذهب إليها عدد من الباحثين فى الغرب.

ثالثاً : البحث دائماً عن أوجه الأصالة والابتكار فى الفلسفة الإسلامية

رابعاً : الرجوع إلى مصادر الفلسفة ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها فى التراث الفلسفى العالمى.

خامساً : البذور الأولى للتفكير الفلسفى الإسلامى إسلامية، ولابد من الرجوع إلى النظر العقلى فى بساطته الأولى وتتبع مدرجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوره^(٨).

ب- يأتى الدكتور محمد مصطفى حلمى فى المرتبة الأولى من أساتذة التفتازانى ومن مصادره فى التصوف، فهو الأستاذ المباشر وصلة الوصل بينه وبين الشيخ الأكبر، أشار إليه مرتين فى دراسته عن مدرسة مصطفى عبدالرازق، وكتب عنه بعد وفاته فى مجلة الفكر المعاصر باعتباره من الرواد الأوائل الذين

(٧) وهذه القيم هى: الإيمان بحرية الفكر والقول والعمل، والحرية فى هذه المجالات مبدأ لا غنى عنه فى تقدم العلم ونهوض الأمم. الدعوة إلى حب العلم وتقدير العلماء. حب الوطن. الدعوة إلى الإسلام بين الشعوب فى صدق وحرارة. محاسبة النفس على الفعل والترك أساس الفضائل الإنسانية كلها. الايثار والتواضع المرجع السابق: ص ٤٢-٤٦.

(٨) المرجع السابق : ٤٦-٤٩.

نهضوا في مصر لإحياء تراث الفلسفة الإسلامية عامة والتصوف الإسلامي خاصة. ويشير إليه "بأستاذنا"، الذي كان من خيرة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة وإلى صلاته الحميمة بمصطفى عبدالرازق، يقول: "لقد ظل محمد مصطفى حلمي أكثر من ثلاثين سنة عاكفاً على دراسة التراث الفلسفي الإسلامي بوجه عام والتراث الصوفي بوجه خاص، وما ذلك إل بدفعة روحية قوية من أستاذه مصطفى عبدالرازق، وقد استطاع هو أيضاً أن يحجب "التصوف الإسلامي" إلى كثير من تلاميذه وأن يجذبهم إلى دراسته واكتشاف مجاهله طيلة هذه الأعوام التي قضاها في الدراسة والبحث^(٩).

وتوضح إشارة التفتازاني إلى أن محمد مصطفى حلمي لم يكن في الحقيقة دارساً للتصوف فحسب، وإنما كان يؤمن به أيضاً إيماناً قوياً كفلسفة حياة الاتفاق بينهما في الإيمان بالتصوف ونظرة كل منهما إليه كفلسفة حياة "بل إن مقارنة دقيقة بين كتاب محمد مصطفى حلمي "الحياة الروحية في الإسلام" وكتاب التفتازاني "المدخل إلى التصوف" توضح تأثير الأول في الثاني فـ "هذا الكتاب محاولة لها قيمتها في تاريخ التصوف الإسلامي، وقد تأثر بتأريخ مؤلفه لعصور التصوف المختلفة كثير ممن عالجوا موضوع التصوف بعد ذلك. (=لعل التفتازاني هنا يقصد نفسه) وهو يعنى فيه ببيان أهمية المصدر الإسلامي المتمثل في القرآن والسنة وما أثر عن حياة الصحابة من الأقوال والأحوال في نشأة التصوف الإسلامي"^(١٠) (قارن المدخل إلى التصوف الإسلامي). كما يتضح أن الغاية من العملين واحدة^(١١).

ويشير التفتازاني في مقالته "ابن الفارض سلطان العاشقين" إلى أستاذه بقوله: "ولا أذكر ابن الفارض إلا وأذكر معه أستاذنا المغفور له د. محمد مصطفى حلمي، فقد قدم عنه بحثاً علمياً للدكتوراه ١٩٤٠ كشف فيه عن حياته ومذهبه في الحب

(٩) د. أبو الوفا التفتازاني : محمد مصطفى حلمي ودراسات التصوف الإسلامي، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٥٢، ص ٢٠.

(١٠) المرجع السابق، ص ٢١.

(١١) يقول التفتازاني : "ويهدف مؤلف هذا الكتاب "الحياة الروحية في الإسلام" بوجه عام إلى التنبيه على أهمية التراث الروحي الإسلامي في عصرنا الحاضر في مواجهة غزو المذاهب الفلسفية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها" المرجع السابق.

الإلهي. وقد حببني هذا البحث، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب في التصوف الإسلامي. ودفعني بعد تخرجي إلى التخصص فيه، ولعل هذه نفحة من نفحات الحب سرت إلى من ابن الفارض وباحثه المتصوف^(١٢).

ج- ونشير في هذا المقام إلى "أبي العلا عفيفي المفكر الصوفي الإسلامي" أحد الرواد الأوائل الذين كرسوا جهودهم للعناية بالتراث الفلسفي الإسلامي في الجامعة المصرية وإن كان لم يدرس للتفتازاني، وجميع آثاره العلمية التي تركها سواء أكانت مصنفات أو ترجمات تدلنا على أن الرجل قد تهيأت له ثقافة فلسفية عميقة ذات مكونات متعددة، وأنه تهيأت له قدرة نادرة من الناحية المنهجية على استجلاء غوامض الموضوعات التي يعالجها وتحديد معالمها^(١٣). ويحدد لنا المجالات التي تناولها عفيفي في أربعة أقسام هي: التصوف، وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية (بمعناها الخاص) والفلسفة، والمنطق. ويشير في تناوله لكتاب عفيفي "التصوف الثورة الروحية في الإسلام" إلى ما يفهم منه علاقته به، التي لم يشر إليها صراحة.

يقول: "وهذا الكتاب في الحقيقة أكثر كتبه أهمية في الإبانة عن آرائه الشخصية، ويمثل تحولاً في حياته الفكرية؛ إذ بدأ حياته كدارس للتصوف من الناحية الأكاديمية فحسب، ولكنه فيما يبدو لنا تأثر بدراساته الطويلة للتصوف فيما اتخذته لنفسه من موقف فلسفي خاص، فبدأ في هذا الكتاب مدافعاً عن الصوفية متبنياً لبعض وجهات نظرهم"^(١٤).

وتوضح عبارات: فيما يبدو لنا موقف فلسفي خاص — متبنياً لبعض وجهات نظرهم، تردد التفتازاني في التصريح بتصوف عفيفي وتحفظه في بيان ذلك، فهو يصفه في عنوان دراسته بالمفكر الصوفي، وبالتالي فإن علاقته به تختلف عن علاقته بالدكتور محمد مصطفى حلمي الذي ينعتة دوماً بأستاذنا على

(١٢) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن الفارض سلطان العاشقين، مجلة الهلال القاهرة، يوليو ١٩٧٣، ص ١٣٠.

(١٣) د. أبو الوفا التفتازاني: أبو العلا عفيفي المفكر الصوفي الإسلامي، العدد ٢٣ يناير ١٩٦٧، ص ٨٠.

(١٤) المرجع السابق: ص ٨٢.

العكس من عفيفى الذى لا يصفه بهذه الصفة إلا فى إشارات عابرة فى دراساته الأخرى^(١٥)، ولا يذكره بها فى درسته المشارية إليها عنه.

د- ويتضمن النص التفتازانى أيضاً مصادر استشراقية، فقد أفاد من عديد من المستشرقين، إما بشكل مباشر عن طريق تبني بعض آرائهم أو التأكيد على بعض نتائج أبحاثهم، أو مناقشة بعض نظرياتهم والرد على تحليلاتهم. نشير من بين هؤلاء إلى اثنين؛ أولهما وفى مقدمتهم لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) الذى يظهر أثره فى بعض أجزاء "المدخل إلى التصوف الإسلامى" ومادة "تصوف" فى الموسوعة الفلسفية العربية^(١٦) و"ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامى" والثانى أسين بلاثيوس الذى يظهر فى ثانيا دراساته عن "ابن سبعين وفلسفته التصوفية" و"ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه" و"ابن عباد الرندى"^(١٧) وذلك مقابل غيرهما من المستشرقين الذين يرد على موقفهم من التصوف الإسلامى ومصدره ويحلل آرائهم مفنداً إياها مقدماً تفسيرات مخالفة لها. ومن الطبيعى أن يتفاوت درجة حضور كل منهما فى كتابات التفتازانى إلا أن أكثرهم حضوراً هو "ماسينيون" الذى عرفه الأستاذ واستمع إليه وأفاد منه. يقول:

"ترجع معرفتى بالأستاذ ماسينيون إلى عام ١٩٤٦ حين كنت طالباً بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وحضر إلينا يوماً ليلقى محاضرة باللغة العربية عن التصوف الإسلامى. وقد ذكر فى محاضرتة تلك من شخصيات التصوف الإسلامى البارزة شخصية الصوفى عبدالحق بن سبعين المرسى (ت ٦٦٩ هـ) ... فنبهنى منذ ذلك الوقت المبكر إلى دراسة هذه الشخصية التى اتخذت منها فيما بعد موضوعاً لرسالتى للدكتوراه.. وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ماسينيون

(١٥) د. أبو الوفا التفتازانى : الطريقة الأكبرية، فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣١٢، ويشير إليه أيضاً ص ٣٣٤ من نفس المرجع، وانظر كذلك دراسته ماسينيون ودراسة التصوف كتاب مئوية ماسينيون، القاهرة، ١٩٨٤.

(١٦) د. أبو الوفا التفتازانى : مادة تصوف الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨، ص ٢٦٢-٢٦٦، المجلد الثانى، القسم الأول، وكذلك فى كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٠٠.

(١٧) راجع دراستنا عن أسين بلاسيوس فى الكتابات العربية، مجلة المعهد المصرى بمدريد- العدد ٢٧ عام ١٩٩٥، ص ٧٧-١٠١.

رائد لدراسات التصوف الإسلامي، وأن جهوده العلمية في ميدانه جهود بارزة، وأنه يتميز بحس نقدي غير عادي، وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقاً^(١٨).

كان ماسينيون الدافع إذن ومنذ وقت مبكر وراء اختيار التفتازاني موضوع رسالته للدكتوراه، كما كانت كتاباته مصدراً زاهياً بالتحليلات والنظريات والنتائج بالنسبة للتفتازاني الذي تأثر بالرجل وبأعماله^(١٩).

وإذا تساءلنا عما جذب التفتازاني إلى ما سينيون وجدنا أن آراء الأخير في نشأة التصوف الإسلامي، هي التي أحدثت تحولاً بارزاً في هذه المسألة والتي أشاد بها التفتازاني واعتمد عليها في دراساته، فقد اتجه ماسينيون في هذه القضية إلى منهج جديد هو البحث في المصطلحات الصوفية والرجوع بها إلى مصادرها الأولى مبيناً العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام؛ حتى ليذهب إلى حد القول: "إننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما..^(٢٠) ولا ينكر ماسينيون في الوقت نفسه وجود مؤثرات أجنبية في مجال التصوف، لكنه لا يرد التصوف نفسه إلى وجود مصدر أجنبي. ويمكننا أن نقارن فهم ماسينيون للتصوف الإسلامي الذي تبناه التفتازاني بتفسير الشيخ مصطفى عبدالرازق لنشأة الفلسفة الإسلامية بعيداً عن أية مؤثرات أجنبية، وبصرف النظر عن أسبقية أحدهما على الآخر فإن هذا الفهم وجد صدى لدى الأستاذ، سواء كان مصدره الشيخ الأكبر أو المستشرق الفرنسي رائد دراسات التصوف الذي أثار كل منهما تأثيراً كبيراً في تحديد التفتازاني للنشأة الإسلامية للتصوف.

(١٨) د. أبو الوفا التفتازاني : ماسينيوس ودراسة التصوف الإسلامي، ص ٧١.

(١٩) يقول: "ولما تخرجت في قسم الفلسفة عام ١٩٥٠ وتابعت دراساتي في الماجستير والدكتوراه في مجال التصوف الإسلامي، كنت أجد دائماً فيما كتب الأستاذ ماسينيون من أعمال علمية معينة لا ينضب فزاد إعجابي بشخصيته وبمنهجه في دراسة التصوف وشدة حرصه على استقصاء مسأله وتحديد معاني اصطلاحاته، نفس المرجع السابق

(٢٠) نفس المرجع السابق ص ٧٢.

ويتبنى التفتازاني في "مدخله" ما انتهى إليه ماسينيون في بحثه عن أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي وهو أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة: الأول القرآن وهو أهمها، الثاني: العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها. الثالث: مصطلحات علماء الكلام الأوائل. الرابع: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كال يونانية والفارسية وغيرهما، وأصبحت لغة العلم والفلسفة^(٢١).

قضايا التصوف :

كونت المصادر السابقة صورة عامة للتصوف الإسلامي؛ معناه وطبيعته وتعريفه ومراحله واتجاهاته وأساسه السيكولوجية ونظرياته الإبستمولوجية وهذا هو موضوع الفقرة الحالية حول قضايا التصوف، التي نبدأها ببيان تعريف التفتازاني للتصوف الذي شغل به في مراحل متعاقبة من دراساته وفي أجزاء متعددة من نصه.

أ- يغلب التفسير النفسي على تعريف مبكر قدمه التفتازاني للتصوف، حيث يحده بقوله : "هو صفاء النفس البشرية، وهو تربية روحية، وفلسفة عملية أساسها المعرفة بالله أولاً وآخرأ. والمتصوف هو ذلك الشخص الذي استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرر من سلطان البدن وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده"^(٢٢).

وفي دراسة تالية يجعل منه منهجاً كاملاً في الحياة يربط حياة الفرد بالمجتمع؛ حيث تبلور لديه تعريف خاص به يتضح في قوله: "والتصوف في رأينا منهج كامل في الحياة، والصوفي المحقق، هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التبعية وحياة المجتمع الذي عاش فيه، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح، والتصوف بهذا الاعتبار يعد "فلسفة إيجابية" تضيف على حياة الإنسان معنى سامياً"^(٢٣). إن هذا التعريف الذي يطالعنا به في

(٢١) د. أبو الوفا التفتازاني : المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٣٦.

(٢٢) د. أبو الوفا التفتازاني : الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس التكاملية، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٤٩، ص ٣٩٦.

(٢٣) د. أبو الفوا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص، ك.

مقدمة الطبعة الأولى من "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" يختلف عن التعريف الأول الذي قدمه في دراسته المبكرة "الإدراك المباشر عند الصوفية" ١٩٤٩م في مسألتين:

الأولى : تتعلق بالموضوع؛ حيث يعالج في "الإدراك المباشر عند الصوفية" مسألة معرفية ذات طبيعة نفسية في إطار توجهات مجلة علم النفس التي كان يشرف عليه الدكتور يوسف مراد في نهاية الأربعينيات (نشرت المقالة ١٩٤٩م)، والتعريف الثاني في مقدمة دراسته عن ابن عطاء الله السكندري، الذي يقدم لنا التصوف الشاذلي السني الأخلاقي التربوي القائم على العمل والمعاملات والعلاقة بالآخرين.

والمسألة الثانية : تتعلق بتاريخ كتابة كل من الدراستين الأول عام ١٩٤٩ قبل ثورة يوليو، والثانية بعدها ١٩٥٨ حيث ظهرت أهمية المجتمع والحياة العامة للأفراد داخل المجتمع وشعور التفتازاني بذلك وهو العالم الذي شارك بشكل ما في الحياة العامة بعد ذلك من خلال عضويته بمجلس الشورى.

ويقدم لنا في دراسة من أخريات أعماله الأكاديمية المنشورة تعريفاً شاملاً للتصوف محدداً إياه بأنه "فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفان بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية" والتصوف في هذا التعريف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، "ومن الطبيعي كما يقول أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عنها أيضاً ما يسود عصره من اضمحلال وازدهار" (٢٤).

وفي هذا التعريف يحرص التفتازاني على تعريف التصوف عامة، وليس فقط التصوف الإسلامي، وهو يجمع فيه بين الفردية (التجربة الصوفية) والمجتمع والعصر (ما يسود مجتمعه)، وبالإضافة لذلك فالتعريف يحتوى على الخصائص العامة للتصوف التي حددها لنا في كتابه "المدخل" وفي دراسته "التصوف" في خمس خصائص؛ نفسية وأخلاقية وإستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع

(٢٤) د. أبو الوفا التفتازاني : مادة تصوف ، الموسوعة الفلسفية العربية.

التصوف، هي : الترقى الأخلاقي، الفناء في الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقي المباشر، الطمأنينة أو السعادة، الرمزية في التعبير.

وإذا كان تعريف التصوف تطور في كتابات التفتازاني المتعددة، وإن ظل محافظاً على جوهره باعتباره صفاء للنفس وسلوكاً أخلاقياً. فإن بناء العلم وموضوعاته كما نجده وتسميته، نشأته ومراحله، اتجاهاته ومدارسه نجد أصوله في كتاب محمد مصطفى حلمي "الحياة الروحية في الإسلام" وإن كان أستاذنا قد حدد العلم بدقه، وأضاف إلى موضوعاته، وفصل في مراحلها وتوسع في أعلامه، وناقش كثيراً من نظريات الفلاسفة الغربيين في التصوف مثل: رسل في دراسته "التصوف والمنطق" ووليم جيمس في كتابه "أنواع مختلفة من الخبرة الدينية" ورد على آراء المستشرقين خاصة في الجدل الذي أثير في القرن التاسع عشر حول التصوف الإسلامي وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية. وهذا ينقلنا من التعريف إلى الموضوع نفسه؛ التصوف: نشأته ومراحل تطوره.

ب- يواجه نص التفتازاني مشكلة أصل التصوف ومصادره، ويتابع جهود الرواد: مصطفى عبدالرازق ومحمد مصطفى حلمي وأبي العلا عفيفي في مناقشة آراء الجيل السابق من مستشرقى القرن التاسع عشر الذين ردوا التصوف الإسلامي جملة إلى مصدر خارجي أو أكثر. ويلاحظ التفتازاني أن المستشرقين المعاصرين يردون نشأة التصوف إلى مصدر إسلامي أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة كما يرى "ترمنجهام" في كتابه "الطرق الصوفية في الإسلام". ويرى أن التصوف الذي يذكره ترمنجهام، الذي وصلته إشعاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفي، أما التصوف السني الذي يمثله غالبية صوفية الإسلام فهو إسلامي النشأة والتطور^(٢٥).

(٢٥) د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف، ص ٢٥٩، اهتم التفتازاني بكتابات ترمنجهام وحل كتاباته وناقش أعمال مثل "أثر الإسلام على أفريقيا" العدد الأول، مجلد عالم الفكر، الكويت، ١٩٧٠، ص ٢٠١-٢١٥.

ويوضح هذا الرأي الذي يقدمه الأستاذ في تفسير نشأة التصوف سمة مهمة في كتاباته، وهي السمة السجالية التي تبرز في العديد من أعماله والتي تؤدي به في هذه القضية إلى التأكيد على أن نظريات متقدمي المستشرقين في مصدر التصوف لم تكن صحيحة أو منطقية، وأن الأثر الأجنبي في ميدانه لم يظهر إلا في وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية وعند طائفة قليلة من رجاله. ونلاحظ أن التفتازاني في موقفه هذا يشيد برأي ماسينون في كون التصوف الإسلامي ذا مصدر إسلامي، وقد اجتهد الأستاذ في تأكيد هذه الحقيقة.

ويرتبط بالنشأة التطور، فقد مر التصوف الإسلامي بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة ووفقاً لما مر به من ظروف مفاهيم متعددة.

فالمرحلة الأولى من التصوف وهي مرحلة الزهد - وإن كنا نميل إلى اعتبارها مرحلة مستقلة سابقة على التصوف بمعناه الاصطلاحي التي تقع في القرنين الأول والثاني، وراءها عاملان أساسيان سببا ظهورها هما: القرآن الكريم الذي تضمن آيات كثيرة تدعو إلى الزهد. والعامل الثاني الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان؛ مما دفع كثيراً من انقاء المسلمين إلى إيثار العزلة والعبادة.

ويبرز نص التفتازاني تحولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الاسم وإنما عرفوا بالصوفية، هنا أصبح التصوف متميزاً عن الفقه على أساس منهجي، وأصبح لعلم الشريعة جانبان؛ أحدهما علم الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر علم الجارحة الباطنة وهي القلب.

ويظهرنا نص التفتازاني على حرصه الشديد، سواء في تتبعه لنشأة التصوف أو لتطور مراحله على الربط بينه وبين الشريعة، ومن هنا تفرقته بين اتجاهين ظهرا في القرنين الثالث والرابع للتصوف الذي أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة، الأول يمثل صوفية معتدلون في آرائهم يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة، والثاني يمثل صوفية انطلقوا من حال الفناء إلى القول شحطاً

بالاتحاد أو الحلول. ويؤكد التفتازانى على استمرار الاتجاه الأول "السنى" أثناء القرن الخامس الهجرى، على حين اختفى الثانى أو كاد أثناء هذا القرن. ويرجع ذلك إلى غلبة مذاهب أعل السنة والجماعة الكلامية، ويعد القشيري (ت ٤٦٥هـ) والهروى الأنصارى (ت ٤٨١هـ) من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى.

ويتوقف نص التفتازانى أمام أهم صوفية هذا القرن أبا حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ)، والذي يظهر كأكبر مدافع عن التصوف السنى فى كثير من دراسات الأستاذ، وكتبه هى المصدر الأساسى للحديث عن المعرفة الصوفية المباشرة^(٢٦)، والغزالى يتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقاً إلى المعرفة بالله واضح المعالم، فتحدث عن موضوعات أفاض أستاذنا فيها الحديث مثل: المعرفة الصوفية من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها. وقد كان صوفياً إيجابياً عني بشئون عصره، فقد وقف فى وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ونقدها نقداً علمياً دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية فى عصره، وبعده لو تركت وشأنها^(٢٧). وهو ما فعله التفتازانى فى رده على وجودية سارتر أو فى بيانه لمعالم "منهج إسلامى فى تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة فى الجامعة"^(٢٨). وهو ما يمكن أن نعلق عليه الغاية من مجمل النص التفتازانى والتوجه الأساسى لهذا النص.

(٢٦) راجع التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٥٢-١٨٤، سيكولوجية التصوف، مجلة علم النفس أكتوبر ١٩٤٩م، وفبراير ١٩٥٠م، المعرفة الصوفية: أدواتها ومنهجها، مجلة الرسالة ١٩٥٠م، ص ٥٥٠-٥٥٤، الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٤٩م، وكذلك العدد الرابع من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر ١٩٩٥م.

(٢٧) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٣، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٩٨٤.

(٢٨) د. أبو الوفا التفتازانى : منهج إسلامى فى تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة فى الجامعة، مجلة المسلم المعاصر، بيروت ، ١٩٧٩، وكذلك دراسته الإسلام ووجودية سارتر، العدد الأول من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٧-٢٠.

ويمضي نص التفتازاني في تحديد تيارين في التصوف ظهرأ في القرنين السادس والسابع؛ أحدهما فلسفي والآخر عملي. يتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطريق، ويعرض لكل منهما موضحاً القضايا الرئيسية التي يدور حولها التصوف الفلسفي الذي خصص لأحد أعلامه رسالته للدكتوراه وخص أبرز أعلامه محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) بدراسة مستفيضة عن "الطريقة الأكبرية" في الكتاب التذكاري الذي صدر عنه^(٢٩). ويرتبط التبار الثاني بالغزالي ارتباطاً وثيقاً ويفيض في الحديث عنه ويخصص له دراسته في الماجستير عن "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه"، و"ابن عباد الرندي"^(٣٠) ويكتب عن أهم أعلامه في "معجم أعلام الفكر الإنساني"^(٣١).

ويتوقف التفتازاني عند بعض شخصيات التصوف الإسلامي التي كان لها أثرها الواضح على التصوف المسيحي في العصر الوسيط، والفكر الأوربي في عصر النهضة، خاصة الغزالي الذي ترجمت معظم أعماله إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأوربية، والذي وصف بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة، وأكبر علماء العقائد فيه^(٣٢). يليه ابن عربي الذي كان له أثر كبير على بعض مفكري أوربا، ويرجع الفضل في بيان هذا الأثر إلى الأسباني بلاثيوس، الذي يرى أن جميع الصوفية الذين جاءوا بعد ابن عربي في الشرق والغرب على السواء قد تأثروا به^(٣٣). كذلك من الشخصيات الصوفية التي عرفت في أوربا وعرض لها الأستاذ، الصوفي الأندلس ابن عباد الرندي (ت ٨٠٥هـ)، الذي كتب عنه بلاثيوس

(٢٩) د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٩٥-٣٥٣.

(٣٠) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته، مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد السادس، العدد ١-٢، عام ١٩٥٨، ص ٢٢١-٢٥٨.

(٣١) راجع مواد : ابن عطاء الله السكندري أحمد زروق (ت ٨٤٦-٨٩٩هـ)، أحمد الدردير (١١٢٧-١٢٠١هـ)، أحمد بن إدريس (١١٧٣-١٢٥٣هـ)، أحمد بن الشرقاوي (١٢٥٠-١٣١٦هـ)، معجم أعلام الفكر الإنساني.

(٣٢) د. أبو الوفا التفتازاني : مادة تصوف : الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٦٥.

(٣٣) الموضوع نفسه.

تحت عنوان "أسباني مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبي" موضعاً تأثيره على المدرسة الكرملية في التصوف، كتب عنه التفتازاني دراسة مستقلة، كما كتب عنه في بحثه "أبن عطاء الله السكندري" موضعاً كل ما يتعلق بحياته الصوفية محلاً مؤلفاته^(٣٤)، وكذلك ابن سبعين الذي راسله الأمبراطور فردريك الثاني وعرفه معاصره ريمون لولو، وبعد تحليل صورة الصوفية المسلمين في أوربا يؤكد التفتازاني أن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً^(٣٥).

تلك هي بنية وموضوعات التصوف الإسلامي التي عرضها التفتازاني، ولنا عليها ملاحظتان: الأولى أنها تناولت التصوف الإسلامي باتجاهيه السني والفلسفي في العصور الوسطى عند أهم أعلامه دون التطرق إلى التصوف في العصر الحديث، اللهم إلا في بعض مواد معجم أعلام الفكر الإنساني. والملاحظة الثانية: أن الأستاذ من خلال تلاميذه كون مدرسة متميزة من الباحثين استوفت معظم جوانب هذا العلم، سواء في موضوعاته أو تاريخه أو أعلامه، بحيث يمكن القول: إن ما قدمه الأستاذ من خلال دراساته ودراسات تلاميذه يفوق جهد أي باحث آخر في هذا الميدان، وتلك في نظري وإن كانت لا تدخل في متن النص التفتازاني فهي بلا شك هوامشه المكثفة أو ظلاله الوارفة.

جـ - ويقدم نص التفتازاني ويتضمن مجموعة من القضايا الاستمولوجية والسيكولوجية، يعرض في أحد دراساته لنظرية المعرفة وأداتها ومنهجها وموضوعها عند الصوفية وفي الدراسات الأخرى للجوانب النفسية من التصوف باعتباره حالات وجدانية. وقد قدم لنا هذه الدراسات في فترة مبكرة من حياته وربما قبيل تخرجه وحتى حصوله على درجة الماجستير، وذلك في مجلتي الرسالة وعلم النفس عام ١٩٤٩-١٩٥٠م.

(٣٤) راجع التفتازاني: ابن عباد الرندي، وكذلك ابن عطاء الله السكندري.

(٣٥) د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف ص ٢٦٦.

يعرض فى نظرية المعرفة الصوفية: أدواتها ومنهجها وموضوعها وغايتها للموضوعات التالية فى ست فقرات:

١- المقامات والأحوال طريق موصل للمعرفة.

٢- علم الظاهر وعلم الباطن.

٣- أداة المعرفة عند الصوفية.

٤- منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج.

٥- موضوع المعرفة الصوفية.

٦- غاية التحقق بالمعرفة الصوفية.

يحدد التفتازانى موضوعه بدقة موضحاً اتفاق الصوفية على أن غاية السالك إلى الله أن يتحقق بمعرفته سبحانه وتعالى معرفة يقينية، والأحوال والمقامات هى الطريق الموصل إلى المعرفة. وأن الكلام فيما يعرض للنفس والقلب من أحوال وما تكتسبه من مقامات سماها المتصوفة بعلم الباطن أو الحقيقة أو الدراية، وفرقوا بينه وبين علم الظاهر أو النقل أو علم الرواية. ويؤكد اعتماداً على اللمع للطوسى والرسالة للقشيرى أن الصوفية لا يعتمدون على العقل، إذ إن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية، التى تدرك إدراكاً مباشراً لا مدخل للعقل فيه، وذلك بواسطة أخرى هى القلب، فهم يعتمدون على الذوق، ويوضح لنا ذلك باستشهادات من الجرجانى، والطوسى، وابن خلدون، والشعرانى، وابن عربى، والغزالى فى كتبه المتعددة، والجيلانى، وصوفى مصرى هو الشيخ حسن رضوان (ت ١٣١٠ هـ) الذى يرى فى كتابه "روض القلوب المستطاب" أن "علم الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل، إنما عن طريق الكشف والإلهام"^(٣٦)، ولكى يبين طبيعة الكشف باعتباره منهجاً من مناهج المعرفة يفرق بين: معرفة استدلالية ومعرفة مباشرة حدسية؛ لينتهى إلى أن المعرفة الصوفية إنما هى من قبيل العرفان المباشر ووسيلتها هى الإدراك الصوفى الوجدانى *Intuition mystique* وهذا هو ما ينطبق على ما يطلق عليه الصوفية كلمة "كشف".

(٣٦) د. أبو الوفا التفتازانى : المعرفة الصوفية، مجلة الرسالة، القاهرة ١٩٥٠، ص ٥٥٤.

وكان التفتازانى قد تناول الموضوع نفسه من قبل ١٩٤٩م تحت عنوان "الإدراك المباشر عند الصوفية" مؤكداً على نفس المعانى، حيث أوضح أن العلوم الدنيوية التى تأتى أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع حجب الحس هى معرفة مباشرة للذات الإلهية وصفاتها، ثم هى بالتالى معرفة لحقائق كل موجود، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها، وهى معرفة يقينية لأنها كشفية.

ولما كان الإدراك الوجدانى المباشر هو نوع من الإلهام ناشئ عن الكشف والمشاهدة، وهو نتيجة لتلك الأزمت النفسية والحالات الوجدانية التى يعايشها المتصوف، وأن الصوفية يطلقون عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف Intuition، فإن التفتازانى ينتقد ما ذهب إليه الخضيرى فى دراسته "كيف تترجم الاصطلاح intuition التى يبين فيها أن أقرب الألفاظ العربية لترجمة هذا الاصطلاح فى استعمال الصوفية هو لفظ الذوق الذى يقابله بالألمانية Ezlehnis

ويؤكد التفتازانى أن هذه الكلمة غير دقيقة، لأن الذوق يدل على حالة وجدانية من حالات المتصوف، فضلاً عن أن الصوفية أنفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجاً للوصول إلى المعرفة، ويتضمن نصاً ما يثبت ذلك مما جاء فى اصطلاحات محيى الدين بن عربى، والكاشى السمرقندى، والتهانوى والسهرودى والقشيرى مما يفهم منه أن الذوق حالة وجدانية، أو حال يترقى منه المتصوف إلى غيره، وليست بذلك النوع من الإدراك المباشر الذى هو نهاية ما يصل إليه المتصوف، ويؤكد على ما أورده ابن عربى فى الباب الثالث والسبعين من الفتوحات، والتدابير الإلهية، لينتهى إلى أنه من الأدق أن تترجم كلمة Intuition فى استعمال الصوفية بالكشف^(٣٧)، وتظهر هذه الاستشهادات قوة حجج التفتازانى وتوفره على المصادر الأساسية للاصطلاحات الصوفية واعتماده الكبير على ابن عربى الذى استشهد بالعديد من كتاباته وضمنها نصه.

(٣٧) د. أبو الوفا التفتازانى : الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٤٩، ص ٣٧١-٣٧٢.

ويظهر نص التفتازانى الاهتمام الكبير بدراسة الناحية السيكولوجية؛ حيث يعتمد فى العديد من دراساته على مراجع علماء النفس، ويذكر ويستشيد بكتابات الباحثين المعاصرين فيه، ويخضع الصوفية وأقوالهم لتحليلات علم النفس كما نجد فى دراستيه عن "ابن عطاء الله السكندرى" و"الطريقة الأكبرية" ويخصص دراسة عن "سيكولوجية التصوف" موضحاً أن التصوف رغم أنه كمذهب يختلف باختلاف الأديان جميعاً، ومن العسير أن نجد له تعريفاً جامعاً مانعاً من نواحيه الدينية والفلسفية والأخلاقية فإنه من الوجهة السيكولوجية من الممكن تعريفه، فهو سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة وإن دراسته تعتمد اعتماداً كبيراً على المنهج الاسبتطانى فى علم النفس^(٣٨).

ويحاول أن يرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذى يسلكه الصوفى بوجه عام، وأن يصنف هذه الحالات الوجدانية التى ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، بحيث يخضع التصوف لقانون سيكولوجى عام يمكن أن يوحد بين المتصوفة على اختلافهم، ويحلل الأستاذ حالات المتصوف النفسية فى أربعة أسس يصيغ لنا من خلالها سيكولوجية التصوف وهى:

(أ) حالة الاستعداد النفسى الصوفى الذى قد ينشأ عن الإيحاء الخارجى أو الذاتى، وغالباً ما تكون الصدمات النفسية عاملاً مهماً فى ظهور هذا الاستعداد النفسى للتصوف. وهو يعتمد على تحليل كلام الغزالى فى "المنقذ من الضلال" الذى يقارنه بالقديس أوغسطين موضحاً أن هذه المرحلة تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكآبة، والحزن العميق، والخوف من أشياء مجهولة، ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب وإحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله وسلوك طريق التصوف.

(ب) العاطفة الصوفية وتكوينها، فالحب الصوفى هو الحالة الوجدانية التى تصدر عنها سائر الحالات الأخرى، وهو المحور الرئيسى الذى تدور حوله

(٣٨) د. أبو الوفا التفتازانى : سيكولوجية التصوف، مجلة علم النفس، أكتوبر، ١٩٤٩، ص ٢٩١

موضوعات التصوف، وأن هذه العاطفة الصوفية من نوع خاص من العواطف التى تتخذ المثل العليا موضوعاً لها.

(جـ) ضرورة وجود شيخ : والشيخ كما يصفه فى حقيقة الأمر طبيب نفسانى بارع^(٣٩) فهو يلجأ إلى التحليل النفسى لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها، ويشير إلى التصنيف السيكولوجى، الذى ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوى الإنسان وملكاته النفسية.

(د) المجاهدة النفسية، وهى سمة التصوف وبداية طريقه وأساسها هو قمع الميول والنزعات التى لا توافق المبادئ الأخلاقية، وهذا القمع يكون قمعاً شعورياً إرادياً فيما يرى التفتازانى، الذى يؤكد على أن سلوك المتصوف فى المجاهدة سلوك إرادى يتميز بالقدرة على الكف وتركيز الانتباه فى اتجاه معين مرسوم يرى المتصوف أنه أسمى من غيره، ويرى الأستاذ أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإعلاء للغرائز الإنسانية، ويؤكد إن الصوفية توصلوا من اهتمامهم بالجانب السيكولوجى والأخلاقى إلى قواعد مهمة فيما يتعلق بالسلوك، وأشاروا على مريديهم بالأخذ بها للإتصاف بالكمال الأخلاقى.

ولنا ملاحظات على هذه الدراسة التى أراد فيها التفتازانى أن تكون قانوناً سيكولوجياً عاماً : الأولى أنه لم يستمد مادته إلا من التصوف الإسلامى معتمداً على أكبر قدر من اصطلاحات الصوفية فى هذا المجال، وإن كان قد أشار إشارتين عابرتين للقديس أوغسطين إلا أنه لم يتعرض للتصوف فى الديانات الشرقية القديمة والأديان الأخرى. والثانية : إنه طبق هذا البحث النظرى على موقف ابن عطاء الله السكندرى وكذلك على مقالته عن "الطريقة الأكبرية".

(٣٩) ويذكر أربع قوى هى: النفس والروح والقلب والسر ولكل منها وظيفة معينة، فالنفس عندهم مركزاً للشهوات والأفعال المذمة والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلاً للمعرفة، والسر محلاً للمشاهدة، ويرى إننا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى إذ إنها ذات تأثير متبادل وإنها مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً، المرجع السابق.

وتكتمل هذه المجموعة من الأبحاث بدراسته "نظرة إلى الكشف الصوفى" التى شارك بها فى عدد خاص أصدرته مجلة الفكر المعاصر عن برتراندرسل ١٩٦٧ (٤٠).

وينبه على أن محاولة رسل لا يجب أن يفهم منها أنها قد استحال إلى مدافع عن الصوفية، وهو يعلن صراحة أن فى التصوف نوعاً من الحكمة يمكن أن يمتدح من حيث إنه موقف تجاه الحياة لا من حيث هو عقيدة عن العالم وهذا هو الذى جعل رسل لا يوافق فلاسفة الصوفية على الكثير من الآراء التى يذهبون إليها، وهو ينتقدها نقداً دقيقاً؛ ليبين ما تتطوى عليه من الفساد نتيجة المنهج الخاطى الذى أدى بهم إليها^(٤١)، ويرى أن ملاحظات رسل على جانب كبير من الأهمية فى دراسات التصوف، وهى لا تصدق فقط على التصوف فى الغرب، وإنما تصدق أيضاً على التصوف الإسلامى.

ويعدد لنا التفتازانى الخصائص التى حددها رسل للتصوف ويفيض فى تحليلها وإن لم يسع لتطبيقها على الصوفية المسلمين، ففى وصفه كيف بدأت حياة ابن عطاء الله السكندرى الصوفية، يصف لنا الحالة النفسية له التى تمثل البداية فى سلوكه الطريق الصوفى والتى سببها له تجاذب دوافع متعارضة، فالتمس لنفسه مخرجاً منها بالالتجاء إلى الله، ويحلل هذه الحالة بالاعتماد على دراسة "إميل بوتر" سيكولوجية التصوف^(٤٢)، وفى حديثه عن الكرامات يتوقف عند معنى

(٤٠) قد نشر الفيلسوف الإنجليزى فى يوليو ١٩١٤ بحثاً عنوانه "التصوف والمنطق"، عالج فيه التصوف من حيث هو منهج فى المعرفة أثره عديد من الفلاسفة منذ اليونان إلى العصر الحاضر من حيث هو مجموعة اعتقادات، كما ناقش فى هذا البحث إمكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية والعلم بما يدعو إليه فى منهجه من موضوعية خالصة، ولفت الأنظار إلى أن بعض كبار الفلاسفة قد أمكنه أن يجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى فى ذلك الجمع والتوفيق سمواً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، د. أبو الوفا التفتازانى : نظرة إلى الكشف الصوفى، مجلة المعاصر، العدد رقم ٣٤، القاهرة، ديسمبر ١٩٦٧م، ص ٣٣.

(٤١) المرجع السابق: ص ٣٣.

(٤٢) فذهابه إلى أستاذه أبى العباس المرسى الذى وجهه إلى الطريق الصوفى، ويعتبر التفتازانى التقاء ابن عطاء بشيخه لأول مرة نقطة التحول من حياته العادية إلى حياة صوفية التى يطلق عليها عالم النفس المعاصر روبرت فوكس التوبة الصوفية Mystical connversion فى

"الوارد"، وهو حالة نفسية ترد على الصوفي يغيب معها تماماً عن شعوره بنفسه دون تعمد منه، ويستعين بما جاء في قاموس علم النفس Warren، ليفسر لنا بعض وقائع حياة ابن عطاء وما حدث له مع أتباعه^(٤٣)، وفي الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه يصنف بواعث السلوك بردها إلى قوى النفس المختلفة موضحاً أن ارتباط علم النفس عند ابن عطاء بعلم الأخلاق، لا يقلل من قيمة ما توصل إليه الصوفية من آراء نفسية^(٤٤).

ويفيض التفتازاني في الحديث عن الجانب النفسي حين تناول للطريقة الأكبرية، حيث يؤكد أن الشيخ هو الطبيب (النفس) المعالج للمريد السالك^(٤٥). فالاستعداد النفسي شرط أساسي للتصوف^(٤٦). ويرى أن الرياضيات العملية التي كان يستخدمها ابن عربي في سلوكه وينصح بها مريديه، ذات تأثير قوى على تكوين المريد من الناحية النفسية^(٤٧) والخلوة عند الصوفية تجعل شخصية الصوفي قريبة مما يطلق عليه علماء النفس الشخصية الانطوائية، ويستمر في هذا التحليل المستند إلى أبحاث علم النفس لتوضيح الحالات المختلفة التي يمر بها الصوفي في حياته.

ويتضمن النص التفتازاني عدداً من شخصيات الصوفية مختلفي الاتجاهات، خصص لهم بعض الدراسات الطويلة مثل ابن عطاء الله، وابن سبعين، أو أبحاث مستفيضة مثل ابن عباد الرندي، وابن الفارض، وابن مسرة، والبسطامي. مما يجعلنا نتبين نوعين من الأبحاث الأول يعرض فيه لقضايا صوفية، والثاني يتناول

كتابه "المدخل إلى علم النفس الديني" د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص ٥٣-٥٤.

(٤٣) المرجع السابق : ص ٧٤.

(٤٤) وهذا ما يوضحه إميل بوترو الذي أنصف الصوفية كباحثين في مجال علم النفس، ومن هنا فهو يشبه الشيخ المرشد بالطبيب النفساني. نفس المرجع : ص ١٧٣

(٤٥) "قالمرید كما صورہ لنا ابن عربي هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه الذي يوجه سلوكه الذي يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالي مرسوم"، د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري لابن عربي، ص ٢٢٣.

(٤٦) المرجع السابق : ص ٢٢٣.

(٤٧) المرجع السابق : ص ٢٣٥.

فيه الأعلام، وسوف نعرض فى هذه الفقرة لأعلام الصوفية الذين حفل بهم نص التفتازانى.

١- ويأتى فى مقدمة هؤلاء ابن عطاء الله السكندرى الصوفى الشاذلى الذى خصه بأكثر من دراسة^(٤٨). وابن عطاء الله شخصية صوفية مصرية لها خطرهما، ويعد صاحبها بحق ممثلاً للتصوف المصرى فى أوائل القرن الثامن الهجرى، وتجاوز أهميته التصوف الإسلامى إلى التصوف المسيحى، بالإضافة إلى كونه أديباً بارعاً ذا طريقة فى البلاغة ومكانة مرموقة فى تاريخ الأدب الصوفى العربى وإماماً من أئمة المدرسة الشاذلية. ودرسته عنه "ابن عطاء الله وتصوفه" تنقسم إلى قسمين: الأول عن ابن عطاء وعصره وحياته التصوفية ومصنفاته فى ثلاثة فصول، والقسم الثانى فى المذهب العطائى فى فصول سبعة تتناول على التوالى: الفكرة الأساسية فى المذهب العطائى وهى إسقاط التدبير، ثم النفس الإنسانية، ومجاهدة النفس فى الفصل الثالث، ثم النفس وآداب السلوك، والنفس بين المقامات والأحوال، ثم المعرفة، وأخيراً شهود الأحدية فى الوجود، معقبات على ذلك بمناقشة بعض تأويلات المذهب العطائى فى الأحدية وتفسير الوجود.

وإذا كان بحث ابن عطاء أول أبحاث التفتازانى الأكاديمية ١٩٥٥، فقد شغل الأستاذ به فأعاد الكتابة عن الحكم العطائية فى المجلد الثالث من تراث الإنسانية إبريل ١٩٦٥م، حيث عرض لحياته ومصنفاته وللحكم العطائية التى تعد من وجهة نظره أهم ما كتب ابن عطاء فى التصوف، ويمكن اعتبار مصنفاته الأخرى بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء. ويتناول موضوعات الحكم وخصائصها وقيمتها من السناحية التصوفية التى يظهر فيها الرمز الصوفى، ويشير للشروح المختلفة عليها ويقدم مختارات منها. ثم يتناول ابن عطاء مرة ثالثة فى معجم أعلام الفكر الإنسانى عارضاً لحياته وتصوفه ومؤلفاته وآرائه الصوفية وتأويلاتها.

(٤٨) عن ابن عطاء الله كتب التفتازانى بالإضافة لدرسته المهمة عن ابن عطاء السكندرى وتصوفه، كتب مادة ابن عطاء الله فى معجم أعلام الفكر الإنسانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٢١-٢٢٥٨، وحكم ابن عطاء الله السكندرى، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثالث القاهرة إبريل ١٩٦٥، نص ٣١٣-٣٢٠.

٢- ويرتبط بابن عطاء الله شارح الحكم ابن عباد الرندى الصوفى الأندلسى الذى كان ممثلاً للمدرسة الشاذلية الصوفية فى أسبانيا فى القرن الثامن الهجرى، وإذا كان الفضل يرجع إلى آسين بلاثيوس فى الإبانة عن أهمية الرندى فإن بحث الأستاذ يظهر لنا السمة السجالية التى تتميز بها كتابات شيخنا، فهو يأخذ على المستشرق الأسبانى رده اتجاه المدرسة الشاذلية فى مذهب الزهد فى الكرامات إلى مصدر مسيحى من الرهبانية، وأنه لم يحاول أن يلتمس لهذه النظرية مصدراً إسلامياً. بالإضافة إلى أنه لم يعن بدراسة مذهب الرندى دراسة مستقلة تبين أهميته كصوفى له مكانته فى التصوف الإسلامى، ويظهر بحثه عن الرندى وكأنه مجرد وسيط يقوم بنقل آراء المدرسة الشاذلية إلى متصوفى الأسبان من المسيحيين. وأنه أى بلاثيوس اعتمد فى دراسته على "شرح حكم ابن عطاء الله" للرندى الذى وإن كانت له قيمة تصوفية كبرى إلا أنه لا يظهرنا على آراء الرندى الشخصية إلا بمقدار ضئيل.

ويقدم لنا ننص التفتازانى عن الرندى حياته بالتفصيل مبيناً مدى ارتباطها بمذهبه الصوفى، كما يقدم دراسة مستفيضة عن مصنفاته^(٤٩). كذلك يوضح لنا أن مذهب الرندى الصوفى قد أثر بشكل واضح فى تصوف المشاركة، وأنه كانت له مكانة ممتازة فى التصوف المغربى، والتصوف المسيحى فى حياته وبعد مماته، يبحث التفتازانى فى القسم الأول حياة الرندى؛ حيث يعرض لنا اسمه ولقبه ونسبه، مولده ونشأته، ودراسته للعلوم الدينية، سلوكه طريق التصوف، دوره فى الطريقة الشاذلية، بعض جوانب من حياته الخاصة وأخلاقه، توليه الإمامة والخطابة بمسجد القرويين بفاس، وفاته وقبره، وتلاميذه. وفى القسم الثانى مصنفات الرندى وقيمتها التصوفية وأهميتها وثبت شامل بها.

(٤٩) يقول: "ومن حق الرندى أن نجلى مذهبه ونبرز شخصيته لا على أنه وسط بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى فحسب وإنما كصوفى له مذهبه الصوفى المتصف بالأصالة وله مكانته فى تاريخ التصوف الإسلامى بوجه عام". د. أبو الوفا التفتازانى : ابن عباد الرندى ، ص ٢٢٢.

ويتناول فى هذا السياق عدداً كبيراً من أعلام التصوف السنى وأصحاب الطرق نذكر منهم: أحمد الرفاعى (ت ٥٧٣هـ) الذى انتشرت طريقته بمصر عن طريق أبى الفتح الواسطى الذى أقام بالإسكندرية، ودفن بها (٥٨٠هـ) (٥٠).

وأحمد رزوق (٨٤٦-٨٩٩هـ) أحد كبار الصوفية على الطريقة الشاذلية الذى ترجع أهميته عند التفتازانى إلى عناية بتحديد الصلة بين التصوف والفقه كما يتبين من كتابه "قواعد التصوف" وهى محاولة أصيلة لا نجدها عند غيره من الصوفية السابقين عليه. يدعو للتوقف عن الحكم على متفلسفى الصوفى. ويرى التفتازانى أن هذا رأى متصف بالجرأة من صوفى شاذلى (٥١)، ويعتبره الأستاذ من دعاة إصلاح التصوف بالمغرب فى القرن التاسع الهجرى.

كذلك أحمد الدردير (١١٢٧-١٢٠١هـ) أحد كبار الطريقة الخلوتية بمصر فى القرن الثانى عشر الهجرى الذى عين شيخاً على أهل مصر بأسرها فى وقته حساً ومعنى (٥٢). ويكتب عن أحمد إدريس (١١٧٣-١٢٥٣هـ) من أقطاب الصوفية العاملين من أصحاب الطرق فى القرن الثانى عشر الهجرى (٥٣). أسس الطريقة الإدريسية أحد فروع الطريقة الشاذلية وتعتبر السنوسية فى ليبيا والميرغينية فى السودان فرعين لها.

وأحمد بن الشرقاوى (١٢٥٠-١٣١٦هـ) أحد متأخرى الصوفية على طريقة الخلوتية فى صعيد مصر، وهو كما يخبرنا التفتازانى صاحب اتجاه واضح إلى إصلاح أوضاع الطرق الصوفية فى عصره (٥٤).

ومقابل هؤلاء الأعلام من التيار السنى الشاذلى ومن أصحاب الطرق يتناول التفتازانى: ابن سبعين وابن مسرة وابن عربى من الصوفية المتفلسفين. يكتب عن أبى يزيد البسطامى الذى اختلفت الآراء فيه اختلافاً بيناً. ورويت عنه أقوال من

(٥٠) د. التفتازانى : مجلة الأزهر العدد ٥ ، السنة ٤٥ ، يناير ١٩٨٧م ، ص ١٠٤-١٠٥.

(٥١) المصدر السابق : ص ٤٤٩-٤٥١.

(٥٢) المصدر السابق : ص ٤٤٧-٤٤٨.

(٥٣) المصدر السابق : ص ٤١-٤٣.

(٥٤) المصدر السابق : ص ٤٥٣-٤٥٤.

قَبِيل الشطحيات وغلب عليه حال الفناء ويفيض في ذكر أقواله وينتهي إلى أن أبا يزيد لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية^(٥٥).

ويكتب عن ابن مسرة (٢٦٩-٣١٩هـ)؛ من أوائل فلاسفة الأندلس ذوى النزعة الصوفية، ويربط بينه وبين المعتزلة ويشير إلى أنه أخذ علومه على أبيه^(٥٦)، إلا أن أهم الأعلام الذين يتناولهم بالبحث والدراسة من أصحاب هذا التيار والذين أفسح لهم مكاناً في نصه هما ابن سبعين وابن عربي، خص الأول بأطروحته في الدكتوراه حولاً "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" وبمادة طويلة في "معجم أعلام الفكر الإنساني" بالإضافة إلى دراسة مقارنة بينه وبين السهرودي حكيم الإشراق^(٥٧) وكذلك في مدخل إلى التصوف الإسلامي^(٥٨).

وتنقسم دراسته الأساسية عن ابن سبعين إلى قسمين، الأول : يتناول ابن سبعين ومصنفاته ومنزلته وأثره في ثلاثة فصول. والثاني في فلسفته في ستة فصول، تشمل: الوحدة المطلقة، التحقيق والمحقق، منطق المحقق، النفس والعقل، الأخلاق النظرية، الأخلاق العملية. فابن سبعين أبرز ممثلي مذهب الوحدة الوجودية المطلقة، ومن أبرز ما يميزه أنه مفكر ناقد قد استوعب كثيراً من الآراء والفلسفات. وكانت عناية التفتازاني بالإضافة إلى إبراز الجوانب المجهولة في مذهب ابن سبعين موجهة إلى إظهار علاقة مذهب بالكتاب والسنة اتفاقاً واختلافاً؛ حيث انتهى إلى كون الفيلسوف الصوفي الأندلسي مسلم مؤمن، رائده أنه يؤيد الشريعة وأنه يدافع عن السنة وأنه يكشف للناس أسرارهما.

ويدور ما كتبه عن ابن سبعين في معجم أعلام الفكر الإنساني في هذا الاتجاه، فهو يتناول حياته ومؤلفاته وتصوفه والوحدة المطلقة، ثم علاقته بالمنطق

(٥٥) المصدر السابق : ص ٩٨١-٩٨٤.

(٥٦) المصدر السابق : ص ٢٦٩-٢٧١.

(٥٧) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وحكيم الإشراق، الكتاب التذكاري عن السهرودي، القاهرة ١٩٧٤، ص ٢٩٣-٣١٨.

(٥٨) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص ٢٠٥-٢١١.

الأرسطي^(٥٩). ويقارن بينه وبين السهروردي حكيم الإشراق، موضحاً مفهوم ابن سبعين للحكمة الإشراقية، ونقده للسهروردي مع ملحق مجموعة من النصوص التي ينتقد فيها ابن سبعين الحكمة المشرقية وآراء السهروردي.

ويتخذ التفتازاني الموقف نفسه من ابن عربي في دراسته الطريقة الأكبرية. حيث يوضح لنا لماذا سميت طريقة ابن عربي الأكبرية. ويتناول شيوخها وأسانيدها، ويناقش زعم لاشاتليه من أنها فرع من الطريقة القادرية، ويبين منهجها وغايتها ويتوقف بالتفصيل عند أصولها العامة وآدابها، مثل: السلوك والسفر، ضرورة الشيخ للمريد، العزلة والخلوة، الصمت والجوع والسهو، الذكر، موضحاً أثر الرياضات العملية في نفسية السالك، ثم يناقش مكانة ابن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية، ولماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً. وهو في ذلك يستند إلى الأسس الإسلامية للتصوف المبنية على الكتاب والسنة؛ لذا فهو دائم الإشارة إلى أقطاب الطريقة الشاذلية التي تعد بالنسبة له المعيار الذي يتناول طريقة ابن عربي على أساسها خاصة ابن عطاء الله السكندري ومؤلفاته^(٦٠)، وهو ينطلق في ذلك من تناول النفسى للتصوف، فمن المفيد كثيراً في دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائماً هذا السؤال: ما هي الظروف النفسية التي تحيط بالصوفي حين كان يعبر عن نظريته في هذه المسألة أو تلك^(٦١).

ويؤكد التفتازاني تأثر ابن عربي ليس بالتصوف الفلسفي بل برسالة القشيري ومصنفات الغزالي^(٦٢). والمنتمى لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها خالصة من حظ طاب المقامات، كما يهرب دائماً من مواضع التهمة^(٦٣). وفي حديثه عن السلوك والسفر، يشير إلى أن ابن عربي يجعل العلم الشرعي نقطة البداية في سلوك

(٥٩) د. أبو الوفا التفتازاني : معجم أعلام الفكر الإنساني، ص ١٦٣-١٧٠.

(٦٠) د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية ، الكتاب التنكاري عن ابن عربي، القاهرة، ١٩٦٩، صفحات: ٣٠٢، ٣٠٥، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٤٠.

(٦١) المرجع السابق : ص ٢١٧.

(٦٢) المرجع السابق : ص ٣٠١.

(٦٣) المرجع السابق : ص ٣١٢.

السالك، ويذكر أقواله المتعددة التي تؤكد ذلك^(٦٤)، والذكر عند ابن عربي على اختلاف صورته من أهم الرياضات العملية التي ينبغي للسالك للطريق الصوفي أن يلتزمها، تستند عنده وعند غيره من صوفية الإسلام على اختلاف نزعاتهم إلى مصدر إسلامي من القرآن والسنة^(٦٥). وهو يورد أدلة مما نقله أبو يحيى زكريا الأنصاري شيخ الإسلام والشعراني عنه؛ ليبين مدى احترامهم له "وما له دلالة في الإبانة عن مكانة ابن عربي باعتباره شيخاً من شيوخ الطرق، أن طرقاً أخرى كالشاذلية، قد أظهروا احترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية. فقد أخذ ابن عطاء الله السكندري أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواعد ابن عربي في السلوك.. وكان يعظمه"^(٦٦)، وكان الإمام محمد عبده من المدافعين عن ابن عربي.. ويقف التفتازاني عند أتباع الطريقة في مصر. ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكبرية كانت موجودة بمصر في القرن الثالث عشر الهجري وكان أبرز ممثليها هما الشيخ مصطفى المناوي وتلميذه الشيخ علي مكتسي البولاقى^(٦٧) ويذكر لنا كثيرين غيرهما من مشايخها، ولقى التفتازاني بعض أتباع هذه الطريقة الصوفية وعلماء الأزهر^(٦٨). وينتهي من ذلك إلى أن ابن عربي قد استطاع رغم ضراوة الحملات التي وجهت إليه في حياته وبعد مماته أن يحيا على مر العصور بآرائه وتوجيهاته الروحية في السلوك الصوفي، وأن ينجح في أن يخلد ذكره كصوفي مرب بوساطة طريقته التي كتب لها البقاء في العالم الإسلامي منذ القرن السابع الهجري إلى العصر الحاضر، وهذا مما لم يتهياً لكثير من مفكري الإسلام وصوفيته وفلاسفته الكبار، وهو من دلائل عظمة شخصيته، إن لم يكن أكثرها في الدلالة عليه^(٦٩).

(٦٤) المرجع السابق : ص ٣١٤.

(٦٥) المرجع السابق : ص ٣٣١.

(٦٦) المرجع السابق : ص ٣٤٠.

(٦٧) المرجع السابق : ص ٣٤٨.

(٦٨) المرجع السابق : ص ٣٥١.

(٦٩) المرجع السابق : ص ٣٥٢.

وهو موقف فيه تقدير لابن عربى وطريقته. وهو موقف أكثر تسامحاً من حكمه على ابن عربى فى "مدخل إلى التصوف الإسلامى" فرغم الإشادة بأهمية ابن عربى وجهوده وبيان تقدير الغربيين له، وبعد عرض نظريته فى الوحدة الوجودية ونظريته فى الحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان يرى أن هذا من الغلو الذى لا مبرر له^(٧٠).

ولا يقتصر نص التفتازانى على أعلام الصوفية بل يضم أعلام الفلاسفة والكلام. فمن كتاباته المبكرة "دراسات فى الفلسفة الإسلامية"^(٧١)، يعرض لمدارسها وأعلامها، وأبحاثه المختلفة فى "الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية"^(٧٢)، وابن طفيل وأثره على الغرب^(٧٣)، و"إخوان الصفا ودورهم فى التفكير الإسلامى"^(٧٤) وابن رشد وموقفه من التصوف^(٧٥). كما كتب عن "الوهابية والتصوف"^(٧٦) و"الشيعية والسنة والصوفية". ويهمنى أن نعرض لموقفه من السنة والشيعية والصوفية الذى قدم به كتاب الحر العاملى "وسائل الشيعية"، وكتاب المستدرك للمحقق الميرزا حسين النووى. وهو يرى فى نشر هذين الكتابين ما يحقق غاية التقريب بين السنة والشيعية وإيجاد نوع من الفهم المتبادل بينهما فينظر كل فريق منهما إلى الآخر نظرة إنصاف وتقدير^(٧٧).

(٧٠) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٠٤.

(٧١) د. التفتازانى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٧

(٧٢) د. أبو الوفا التفتازانى : الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية، مجلة الهدى الإسلامى، جامعة محمد على السنوسى، ليبيا العددان ٢-٣، أغسطس ١٩٦٤م، والعددان ٤-٥، يناير وفبراير ١٩٦٥م.

(٧٣) د. التفتازانى : ابن طفيل وأثره على الغرب. ذكرى ابن طفيل فى كتاب تدريس الفلسفة والبحث الفلسفى فى الوطن العربى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٣٦٧-٣٧٢.

(٧٤) د. أبو الوفا التفتازانى : إخوان الصفا ودورهم فى التفكير الإسلامى، مجلة الهلال القاهرة، سبتمبر ١٩٧٢، ص ٦٦-٧٧.

(٧٥) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن رشد والتصوف، بالإنجليزية، فى كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ١٩٩٣م، ص ٤١٥-٤١٩.

(٧٦) د. أبو الوفا التفتازانى : الوهابية والتصوف ، مجلة التصوف والإسلام، العدد الأول ١٩٥٨.

(٧٧) د. أبو الوفا التفتازانى : السنة والشيعية والصوفية، مقدمة كتاب الحر العاملى، وسائل الشيعية ونشرها السيد مرتضى الرضوى فى كتابه مع رجال الفكر، مطبعة النجاح ، القاهرة، ط٤، عام ١٩٧٩م، ص ١٧٣.

ويستوقف عند أخطاء الباحثين في أحكامهم عن الشيعة والعوامل التي أدت إلى عدم إنصاف الشيعة، منها الجهل الناشئ عن عدم الإطلاع على المصادر الشيعية والاكتفاء بالاطلاع على مصادر خصومهم موضحاً ضرورة الاعتماد على تراث الشيعة أنفسهم أو تحرى الصدق في الروايات التاريخية التي يجدها الباحث في كتب خصوم الشيعة^(٧٨). ويرى أن الشيعة عموماً يستندون في تشييعهم للإمام على رضى الله عنه إلى شواهد من الكتاب والسنة، ويبين الاتفاق بين السنة والشيعة في أصول العقائد وذلك إذا ما استثنينا مسألة الإمامة في الأحكام الفقهية باستثناء الخلاف حول بعض الأحكام الفروعية مثل "تكاح المتعة" الذي ثبت نسخه عند أهل السنة ولم يثبت عند الشيعة، ومصدر الاتفاق بينهما في أصول العقائد والأحكام الفقهية هو الكتاب والسنة^(٧٩)، وما الخلاف الموجود بينهما بأبعد من الخلاف بين مذهبي الإمام مالك وأتباعه من أهل الحديث والإمام أبي حنيفة وأتباعه من أهل الرأي والقياس. ومن هنا كما يرى التفتازاني فلا ينبغي أن يغفل المسلمون من غير الشيعة عن قيمة تراث الشيعة في العقائد وفي الفقه، فهذا التراث يروى عن آل البيت وهم أئمة في الفقه والتشريع وسادة لهم فضلهم ومكانتهم في قلوب المسلمين على اختلافهم.

ويتسع نص التفتازاني للشيعة ولا يستبعدهم ويجعل منهم جزءاً أساسياً في التراث الإسلامي، فليس التشيع دخيلاً على الإسلام، فشان الشيعة مثل الصوفية.

إن بين التصوف والتشيع صلات قوية، ولالإمام على عند الصوفية منزلة رفيعة، فهم يعدونه مثلاً أعلى في الزهد والتقوى. كما أن شيوخ الصوفية من أصحاب الطرق من جلة علماء أهل السنة من الصوفية يرجعون في أسانيد طرقهم إلى أئمة أهل البيت، وهناك في كتب أهل السنة أنفسهم شواهد كثيرة على خصوصية الإمام على في العلم^(٨٠).

(٧٨) السيد مرتضى الرضوى : ص ١٦٥-١٦٦.

(٧٩) المرجع السابق : ص ١٦٧.

(٨٠) المرجع السابق : ص ١٦٧-١٦٨.

وننتقل من قضايا التصوف وتاريخه وأعلامه إلى علم الكلام وللاستاذ إسهامات عديدة فيه منها تحقيقه للجزء الرابع من كتاب القاضى عبدالجبار المعتزلى "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" والذى يدور حول الرؤية^(٨١). وكذلك دراسته عن واصل بن عطاء^(٨٢) والفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية وكتابه "علم الكلام وبعض مشكلاته" والكلام يمثل عند الفكر الفلسفى فى العلوم الشرعية كما يتضح من مقدمة كتابه.

فالمقصود بالفلسفة الإسلامية يعنى الفلسفة التى نشأت وتطورت فى ظل الإسلام وحضارته، وعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستتدين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون، واذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية وكيفية استنباطها من أدلتها هم الأصوليون^(٨٣). ومن هنا يميز التفتازانى بين نوعين من الفكر الفلسفى فى الإسلام: أولهما: الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية، وفيه تتجلى قدرة المسلمين على الابتكار، وثانيهما: الفكر الفلسفى الخالص. ويرى أنه من غير الممكن أن نعطى صورة للفكر الفلسفى فى الإسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخالص وحدهم.

ومنهجه فى دراسة المشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك المشكلات إلى أصلها من الكتاب والسنة. والمهم هنا، ذكر خاصية أساسية فى نص الأستاذ هى خاصية التقريب بين الفرق والمذاهب لتقليل الخلاف بينهم^(٨٤).

(٨١) د. أبو الوفا التفتازانى (محقق) كتاب القاضى عبدالجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، الرؤية بالاشتراك مع د. محمد مصطفى حلمى، القاهرة ١٩٦٥.
(٨٢) د. عثمان أمين (محرر) دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.
(٨٣) ومن هنا يأتى كتابه "علم الكلام" الذى يتناول الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية؛ حيث يعرض لنشأة علم الكلام وموضوعه ومنهجه وغايته وعوامل نشأته فى أول فصوله الخمسة، ثم يتناول مشكلات كلامية أربع هى: الإمامة، والذات والصفات، والجبر والاختيار، والسمع والعقل. د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.

(٨٤) يقول: "ولم يرغب عن بالنا أن نقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا فى التقريب بين مذهبى أهل السنة والجماعة والشيعية الاثنى عشرية، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبين أن الخلاف بينهما ليس بذى خطر"، المرجع السابق: ص جـ.

إن موقف التفتازانى من التراث والفكر والفلسفة الإسلامية والعلوم والفرق الإسلامية مهم، وهو يقوم إحياء هذا الفكر وتلك العلوم وتحديد العلاقات بينهما فى مواجهة العلوم والتيارات والمذاهب الغربية" فهذا يجعلنا أكثر تفهماً لماضينا وأكثر وعياً بقيمة وأصالة ذلك التراث. واستلهم تراثنا الفكرى من شأنه أن ينير أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية فى حاضرا ومستقبلنا على السواء.. وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية. وفى سبيل نهضة مجتمعا الراهن "يتعين علينا أن نذكر دائماً أن الطاقات الروحية التى تستمدّها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو من تراثها الحضارى قادرة على صنع المعجزات" (٨٥).

هنا يظهر فى نص التفتازانى أهمية القيم والعوامل الأخلاقية والروحانية التى نجدها فى التصوف والعلوم الشرعية الإسلامية فى بناء المجتمع، وهو ما اتضح فى تعريفه للتصوف وما أشار إليه فى مقدمة دراسته عن علم الكلام. مما دعاه للرد على كثير من التيارات الفلسفية الغربية وفى مقدمتها الوجودية. فى دراسته عن "الصراع الأيديولوجى بين أصحاب الاتجاهات المختلفة فى قضية الهوية العربية، والتراث وانعكاساته على الثقافة" نجد أوضح تعبير على موقف الأستاذ وعلى الهدف والغاية من نصه وأهم توجهاته.

إن الاتجاه التوفيقى هو السمة الأساسية التى تميز نص التفتازانى، ففى مثل واقع الصراع الأيديولوجى الذى يميز عصرنا يشعر المواطن فى العالم العربى بحاجة ملحة إلى فهم ثقافات عصره على اختلافها والملائمة بينهما وبين تراثه الدينى والحضارى حتى لا يفقد هويته أو ذاتيته كما يرى التفتازانى. ومن هنا فهو يعرض للاتجاهات الفكرية المختلفة منذ أوائل القرن الحالى إلى الآن، وما كان بينها من صراعات، وأثر ذلك على محاولة إيجاد هوية عربية إسلامية متميزة. فيعرض أولاً لدعاة الحفاظ على الموروث، وما يطلق عليه دعاة التغريب (القوميين والماركسيين) ودعاة الملازمة بين القديم والحديث (ونموذجه محمد عبده).

وبعد أن يحدد خريطة الصراعات الأيديولوجية باتجاهاتها المختلفة فى قضية الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، فهناك تيار التغريب، ولا يزال له أنصاره، ويدعو إلى الليبرالية الغربية والعلمانية، وإن كان قد ضعف فى الوقت الحاضر، وذلك فى مواجهة تيارين آخرين، هما تيار التغريب الماركسى. وتيار إسلامى يشمل اتجاهات مختلفة منها تيار عقلانى راشد يدعو إلى الملاءمة بين الجديد والقديم وتيار مغال يدعو إلى الانغلاق ومحاربة كل ما هو وافد إلينا من فكر وثقافة وعلوم^(٨٦). والسؤال الذى يسعى للإجابة عليه الأستاذ هو كيف نعمل على صياغة ثقافة مصرية جديدة تلبي احتياجاتنا الفكرية والروحية فى مواجهة أيديولوجيات العصر الوافدة إلينا؟ ويقدم لنا تصوراً يتسم بالتوفيقية لصياغة ثقافة مصرية جديدة يتمثل فى النقاط التالية :

- النظر إلى مذاهب الفلسفة فى عالمنا المعاصر، والأيديولوجيات السياسية والاجتماعية على أنها اجتهادات قابلة للصواب والخطأ، ولا يجوز أن نستورد أو نتبع فلسفات هى نتاج عصرها وبيئتها ولا تصلح لغير هذه البيئة وذلك العصر.
- ليس ثمة تعارض بين العلم الطبيعى والإسلام.
- المعرفة الموضوعية بالمذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة على أن يمكن فى الوقت نفسه من نقدها على أساس منهج العقل، ثم كذلك على أساس من عقائد الإسلام وشريعته وقيمه الخلقية.
- ضرورة تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية فى جامعاتنا على أساس مدى نجاحها أو إخفاقها عند التطبيق العملى لها فى المجتمعات التى ظهرت فيها.
- عدم إغفال تراثنا الفكرى والثقافى عند تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة.

(٨٦) د. أبو الوفا التفتازانى : الصراع الأيديولوجى بين أصحاب الاتجاهات المختلفة فى قضية الهوية العربية والتراث وانعكاساته على الثقافة فى كتاب : تكنولوجيا تنمية المجتمع العربى فى ضوء الهوية والتراث. العربية للبحوث والنشر، القاهرة، د. ت، ص ١٧٢.

- التأكيد فى تكوين الثقافة على أهمية القيم الدينية فى بناء الفرد والمجتمع.
- التأكيد على أهمية الإنسان وتكريمه ودوره فى هذا الكون الذى نعيش فيه^(٨٧).
- التأكيد على أهمية الثقافة فى إعادة الهوية الحضارية.

الانفتاح على فكر العصر وثقافته أمر ضرورى فى نظر الأستاذ ، ولكنه لابد من الاعتماد فى الوقت نفسه على تراثنا الدينى والفكرى والحضارى، وعندئذ تجمع ثقافتنا بين الأصالة من ناحية والمعاصرة من ناحية أخرى. وتكشف موقفه فى التأكيد على مجموعة من القيم الأساسية التى تلخص مغزى نصه وهدف كتاباته، وهى أنه "لا يمكن لشبابنا أن يستقر نفسياً ويتجه إلى الخلق والابتكار فى كل المجالات العلمية والثقافية والأدبية والفنية إلا إذا شعر بقيمته وبحريته فى التعبير، وبكرامته فى مجتمعه، وبأن له رسالة فى هذه الحياة يحيا من أجلها، فلا تبعية للغير ولا جمود على قديم فى الوقت نفسه. وهنا تتحقق له هويته الحضارية المتميزة التى ألفت عليها الصراعات الأيديولوجية المعاصرة بظلال من الشك فلم يعد يتبينها فى وضوح".

وملاحظتنا الأساسية على هذا النص هو أنه بدأ معرفياً ولن يستطع بحكم طبيعته إلا أن يتحول ليصبح نصاً مشبع بالأيديولوجيا أو على الأقل تتداخل فيه الجوانب العملية مع النظرية بحكم توفيقيته من جهة وطابعه الأخلاقى العملى من جهة ثانية ليكتمل فى إطار سياسى عام.

(٨٧) المصدر السابق : صفحات ١٧٣-١٧٦.

البَابُ الرَّابِعُ

**الخطاب الفلسفي
والواقع الاجتماعي**

عثمان أمين :

الجوانية والمثالية الديكارتية

تمهيدات أولية (*):

تتناول في هذا الفصل العلاقة بين الفلسفة الغربية الحديثة والفكر العربى المعاصر، كما ظهرت لدى الدكتور عثمان أمين، صاحب الجوانية؛ الفلسفة المثالية التى أقامها صاحبها على تجربته الذاتية ولغته العربية وواقعة المعاش مع الاتجاهات العقلية الحدسية عند ديكارت وكانط وفشته.. سنتناول هنا فلسفة ديكارت Descarts (١٥٩٦-١٦٥٠) كما ظهرت فى الفكر العربى المعاصر، ونحاول توضيح صورته كما ارتسمت فى الكتابات العربية ثم نعرض لجهود عثمان أمين. فالسؤال الأساسى هنا يدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت وللتصورات المختلفة له، باعتباره نموذجاً للفلسفة الغربية التى أثرت فى العقلية العربية تأثيراً كبيراً. والحقيقة أن ديكارت يعد نموذجاً هاماً للعلاقة الحضارية والتعامل الفكرى العربى مع الفلسفة الحديثة خاصة والفكر الغربى عامة. ودراسة تأثيرات ديكارت توضح موقفنا من الفكر الغربى، وكيفية تعاملنا مع عناصره المختلفة، وتحدد مسار التأثير به فى فترة بعينها، وبالتالي تحدد محتوى التفكير الغربى نفسه فى هذه الفترة التاريخية. ولاختيارنا لجهود عثمان أمين فى تفاعلها الحى مع ديكارت بالذات مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه.

وتتحدد أولى هذه الأسباب فى موقف "التلقى" المفروض على الفكر العربى وما يمكن أن نطلق عليه "الخضوع للتفوق الاستمولوجى الغربى"، والذى يتمثل فى تقبلنا الصورة التى يحددها الغرب لذاته، بدون تعديل سواء فيما يتعلق بتاريخ الأفكار أو الإعلام أو المشكلات الثقافية التى يدعى أصحابها أنها مقولات إنسانية عامة تنطبق على كل المجتمعات فى كل زمن ومكان. وربما يرجع ذلك الزعم إلى

(*) انظر الفصل الذى خصصناه للمثالية الروحانية فى ديكارتية عثمان أمين فى كتابنا : الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة، ١٩٩٠.

تمركز الفكر الأوربى على ذاته، وقد أنسقنا نحن وراء هذا التمرکز. التلقى والبدء بالغرب هى المسألة الأولى التى تتحكم فى العقلية العربية منذ بداية تفتحنا على الغرب، الذى صور حضارياً على أنه النموذج المكتمل والأرقى، عليه التقدم ومنه العطاء، وعلينا الأخذ دون تحريف، هكذا تعاملنا معه، وهكذا لا زلنا نتعامل، أو بمعنى أدق هكذا فرض علينا التعامل، فالغرب متقدم حضارياً وسياسياً، وله إبداعاته الفكرية والأدبية والفنية، وعلينا نحن أن نتذوق فنونه وآدابه ونتعمق أفكاره وفلسفاته، فكما تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة بديكارت علينا أن ننفعل نفس الشيء، وكما قال هيجل "أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة" يقول عثمان أمين نفس القول ويكرره آخرون، نذكر: بيكون وديكارت وسبينوزا ومالبرانش وهيوم وكانط وإذا كنا أكثر معاصرة نذكر: التوسير وفوكو ولا كان وتشومسكى وباختين وتودروف، ولا نذكر الأفغانى وعبد إقبال وشميل وجميل صدقى الزهاوى وإسماعيل مظهر ونقولا حداد وعصام الدين حفى ناصف، ولطفى السيد، كذلك لا نذكر مصطفى عبدالرازق ومنصور فهمى وعثمان أمين ويوسف كرم ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج.

ونتخذ هنا اتجاهاً محدداً. حيث نهتم فى الأساس بدراسة الفكر العربى وترى أنه يمكن القيام بذلك أما مباشرة بدراسة تاريخ الأفكار فى علاقتها بالتاريخ الاجتماعى والسياسى، أو بطريق غير مباشر بدراسة كيفية تلقينا وتناولنا للأفكار الغربية مثل انعكاس أفكار عصر العقل (القرن ١٧) كما ظهرت لدى ديكارت على المفكرين العرب. ويمكن الجمع بين الطريقتين، وعلى ذلك نبداً ليس بديكارت الفرنسى بل بما يمكن أن يسمى بالديكارتية فى الفكر العربى ندرس أعمال: ثمان أمين ونجيب بلدى، وكمال يوسف الحاج وجميل صليبا وجهودهم فى العرض والتعريف بديكارت كما نشير إلى استخدام طه حسين للمنهج الديكارتى فى دراسته للأدب العربى، ومحاولة محمود الخضيرى بعث اللغة الفلسفية العربية ونحت المصطلحات التى ينبغى استخدامها فى دراسة الفلسفة فى ترجمته "المقال فى المنهج"، أى أن مهمتنا تناول الكتابات العربية وفهم الكتاب العربى للفلسفة الديكارتية.

علينا بيان صورة ديكارت فى الثقافة العربية وتحديد ما إذا كانت صورة مبتكرة تستند إلى فهم أصيل أو كانت مجرد نقل لتفسيرات وتأويلات غربية عرفت عنه عند شراحه الأوربيين، وبيان أثرها أيجاباً وسلباً ومقدار ما أسهمت به فى النقل والتعريف بالفكر الغربى أو استلهاها للفلسفة العربية القديمة موضوعاً ومنهجاً ومصطلحاً، وتطويرها لذلك، بمعنى آخر هل كان تعاملنا مع الفكر الغربى بحثاً وتأليفاً وترجمة يحسب حضارياً لصالح فكرنا أم لصالح الفكر الغربى؟ هل كان ديكارت بالنسبة لنا مناسبة للتغنى بأمجاد الماضى حيث نعتبر ما وجد لديه من أفكار نقلاً لما وجد لدى ابن سينا والغزالي وغيرهما^(١) أو كان مناسبة للنظر فى مستقبل الفكر العربى. وما هى بالتحديد النواحي الايجابية التى يجب الابقاء عليها من هذا الفكر؟ وهل أدت الكتابات العربية حول ديكارت إلى إثراء التفكير والعقلىة العربية؟ أم اكتفت بالتعريف والمساهمة فى عرض "سلعة ثقافية غربية" وأخيراً هل لازلنا مستهلكين لفكر الغربى؟ أم أن لنا موقفنا الفكرى المتميز عن الغرب والمرتبط بتاريخنا الحضارى العام. والكتابة عن "الديكارتية فى الفكر العربى" قراءة لمن أسسوا خطابها العقلانى فى وعينا المعاصر والتأسيس فعل فلسفى هام ورؤية لأفكارهم وتفكير فيما قدموه من أسس وبدائيات. تلك مهمة أن أوانها وقراءة خطابات: طه حسين ويوسف كرم وعثمان أمين مهمة مزدوجة لا تكتفى بالرصد والعرض لكنها تحاول الفهم والتفسير، ومن حق هؤلاء الرواد علينا قراءة أعمالهم وإعادة التفكير فيها فقد قدموا إسهامات أساسية تحتاج إلى إعادة بناء لما قدموه

(١) نتجه معظم الدراسات التى تتناول ديكارت إلى مقارنته ببعض الفلاسفة العرب كما يزين كثير من الباحثين دراساتهم ببيان أسبقية المفكرين والفلاسفة العرب للشك واليقين وبعض نظريات ديكارت. أنظر الفندى: حجة الإسلام الغزالي شىء من فلسفته ص ٥-١٧ صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩، الخضيرى: مقارنة ديكارت وفلاسفة العرب، هل المقارنة بينه وبين الغزالي ممكنة، المصدر السابق العدد ٣ يناير ١٩٣٠، عثمان أمين الجوانية، دار القلم القاهرة، ن ١٩٦٤ ص ٧٥ وكتابه عن ديكارت ط ٧ وجميل صليبا مقدمة ترجمة مقال فى الطريقة "بيروت ١٩٥٣، ص ٢٠ ومحمود حمدى زقزوق: "المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت"، الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٣، وانظر موقفنا النقدى من هذه المقارنة فى "هل ديكارت فيلسوف عربى مسلم" جريدة السياسة السودانية ١٩ ديسمبر ١٩٨٦، مسألة الغزالي وديكارت، الأهرام القاهرة، ١٩٨٧/٦/٥، الأهرام ١٩٨٧/٦/١٩.

وتفسيره ولا يعنى ذلك أن نبصر بعيونهم، بل ننظر إلى ما نظروا إليه بعيوننا نحن ونرى والتفكير رؤية أى تفكر فيما فكروا فيه ثانية وأن نكمل مشروعهم إن كان ذلك مستطاعاً. وفي هذا السياق تأتى هذا الجهد وهو جزء من مشروع أساسى يهدف إلى تتبع الاتجاهات الغربية الأساسية فى الفكر العربى الحديث والمعاصر^(٢) وهو الإطار العام الذى تتدرج فيه دراسة الديكارتية أو القراءة العربية لديكارت^(٣) والقراءة التى نحاول تقديمها لقراءات الرواد للفكر الغربى، وبالتحديد للفلسفة الديكارتية التى تمثل فى نفس الوقت خطاباتهم الفلسفية هى قراءة مزدوجة، ورؤية معاصرة لجهود قارئها الذين اخترنا من بينهم عثمان أمين كنموذج، فعنوان بحثنا فيه تشديد على الجزء الثانى منه، تشديد على القراءات العربية المختلفة للنص الديكارتى، فالاهتمام منذ البداية بجهود روادنا، لا نهدف بالطبع إلى إعطاء رصد بيلوجرافى لتلك الجهود، بل نسعى إلى تحديد وبيان مسائل معينة أوقفنا عليها قراءتنا، ووجدنا فيها القضايا الأساسية التى تمحورت حولها الكتابة فى الفلسفة الديكارتية وهى: المنهج، واللغة الفلسفية، والوعى والعلم، تلك التى شغلت مفكرينا، أو بمعنى أدق التى تمثل نتيجة جهودهم نجدها على التوالى عند كل من: طه حسين فى تطبيقه للمنهج الديكارتى على الأدب وفى النقد الأدبى^(٤)، الخضيرى فى بعثه اللغة الفلسفية العربية القديمة كما وجدت لدى الفلاسفة العرب حين أقدم على ترجمة أول وأهم نص ديكارت فى الثلاثينيات وهو "المقال فى المنهج"^(٥) ثم عثمان أمين وآخرون، فى تقديم المثالية الديكارتية والتأكيد على الجوانب الحدسية الإيمانية للوعى فى الكوجيتو الديكارتى. ثم نجيب بلدى ويحيى هويدى فى تقديمهما للصورة الواقعية العلمية لديكارت والدراسات التى قدمها الجابرى وقيدى لديكارت فى إطار كتاباتهم فى الابستمولوجيا. وسوف نعرض الآن لتلك الصورة المعروفة عن

(٢) هذا العمل جزء من مشروع يتناول الاتجاهات الغربية المختلفة فى الفكر العربى المعاصر ويتلوه الديكارتية، الوجودية فى الفكر العربى، والنيشوية، والبرجسونية والكانطية والهيكلية والتفكيكية وغيرها.

(٣) انظر مقدمة هذا العمل، مجلة المنار العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨، ص ١٤٠-١٥٥.

(٤) طه حسين : فى الأدب الجاهلى، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

(٥) محمود الخضيرى : المقال فى المنهج دار الكتاب العربى، القاهرة ط ٢، ١٩٦٧.

ديكارت، والتي تقدمه فيلسوفاً للمثالية المؤمنة والتي تمثلت بصورة جلية عند عثمان أمين خاصة وكمال يوسف الحاج ويوسف كرم وجميل صليبا ونظمي لوقا أي أصحاب الاتجاهات المثالية الحدسية الدينية في الفكر العربي.

(٢) بدايات التعرف على ديكارت :

الاهتمام بديكارت في العربية قديم ظهر في المجلات العربية قبل نهاية القرن التاسع عشر، فقد أرسل أحمد أفندي عثمان الورداني بالقبارى بالإسكندرية إلى مجلة الهلال في أول يناير ١٨٩٧ يسأل عن "ديكارت والديكارتية" قائلاً "من هم الكرتازيون، وفي أي عصر كانوا، ومن هو المؤسس لمذهبهم وعلى أي أساس بنى هذا المذهب. وأجابت الهلال وعرفت بالفيلسوف وحياته واهتمامه بالرياضيات وتناولت فلسفته ومنهجه وقواعده واختتمت تعريفها لـ "الكرتازينيون" ومذاهبهم "بأنه مهما يكن من أمر هذه الفلسفة (وتلبيكها) وتناقضها فقد نبهت أذهان العلماء إلى الاستقلال في الفكر وحملتهم على البحث والتقيب حتى توصلوا إلى ما وضعوه من أسس الفلسفة الحديثة"^(٦). وهناك بالإضافة إلى ما قدمته الصحف نجد بعض الكتب الفلسفية الأولى المؤلفة والمترجمة التي ظهرت قبيل وفي بداية القرن العشرين وقد أشارت صراحة وضمناً إلى ديكارت وفلسفته^(٧). ويمكن أن نشير إلى الأصول الديكارتية الأولى في الجامعة الأهلية المصرية^(٨)، فقد قدم المستشرق الفرنسي ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦١)^(٩) والأسباني الكونت دي جلاززا^(١٠) الأسس الأولى

(٦) يتضح في هذه الرسالة المعرفة المبكرة بديكارت كما يتضح من رد الهلال الموقف النقدي من الفلسفة الديكارتية. الهلال القاهرية أول يناير ١٨٩٧ ص ٣٤٢-٣٤٣.

(٧) يمكن أن نشير للكتب الآتية: كتاب الفلسفة للقس بوتيير ترجمة جرجس صعب مطبعة القس جاورجيوس بيروت ١٨٨٣، وكتاب الأب جرجس فرح الصغير: الفلسفة، مطبعة جريدة بستان العرب، الإسكندرية ١٨٩٣ وكتاب الأديب أنيس أفندي الخورى: الفلسفة الحديثة مطبعة جرجس غرزورى الإسكندرية ١٩١٤، زكريا أحمد رشدي، مبادئ الفلسفة طبعة أحمد خليل بالإسكندرية، وغيرها.

(٨) انظر د. أحمد عبدالحليم عطية، ديكارت في الفكر العربي، المنار العدد ٤٧، نوفمبر ١٩٨٨.

(٩) انظر ما سينيون: تاريخ المصطلحات الفلسفية في الجامعة المصرية.

(١٠) الكونت دي جلاززا مستشرق أسباني عاش في مصر في العقود الأولى من هذا القرن وعمل محامياً بالمحاكم المختلطة ودرس بالجامعة الأهلية سنوات ١٩١٤-١٩٢٠ مادتى الفلسفة العامة وتاريخها. انظر الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب.

للصورة الأكاديمية عن ديكارت في محاضراتهما بالجامعة الأهلية وبذرا البذور التي ظهرت فيما بعد لدى تلاميذهما: طه حسين الذي استمع للأول ودرس عليه وقدم المنهج الديكارتي مطبقاً في ميدان النقد الأدبي، وزكي مبارك الذي تتلمذ للثاني وقدم دراسة مقارنة لديكارت والغزالي في رسالته للدكتوراة بالجامعة الأهلية^(١١) كما نجد إشارات لدى نابغة الشرق "مى زيارة"^(١٢) التي تتلمذت على جلارزا، وزاملت زكي مبارك في الدراسة، وبالإضافة إلى هذه الجهود هناك كتابات ومحاضرات مبعوثي الجامعة العائدين من الدراسة بالخارج والذين اسهموا في التعريف بالفكر الغربي والكتابة عن ديكارت مثل: منصور فهمي وعلى أحمد العناني^(١٣) وغيرهما.

وتأتي جهود الجيل الأول من خريجي الجامعة المصرية في التعريف بديكارت والتعامل مباشرة مع فلسفته - وتوضح كتابات عثمان أمين هذه الفترة خاصة "الجوانية" - مدى الاهتمام بما يلقي في الجامعة المصرية من محاضرات عن ديكارت من الأساتذة الفرنسيين والمصريين يقول: "لقد درس أحمد أمين ديكارت ومذهبه العقلي ومنهجه في الشك وكان هذا الدرس أول وأوضح ما سمعت وقرأت باللغة العربية عن أبي الفلسفة الحديثة ... فقد كان أحمد أمين يستعين على إيضاح نظريات ديكارت بأمثلة حية ينتزعها من حياتنا العصرية"^(١٤) ويتضح من حديثه أيضاً تأثير الأساتذة الفرنسيين في توجيهه لدراسة ديكارت خاصة أندريه لالند^(١٥).

ويختار محمد مصطفى حلمي "نظرية الجوهر عند ديكارت واسبنوزا" موضوعاً لرسالته التي قدمها بالفرنسية لكلية الآداب بالجامعة المصرية للحصول

(١١) د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي مطبوعات دار الشعب ط ٢، القاهرة، ١٩٧١.

(١٢) مى زيادة: البعث العتيد المقتطف ص ١٢٩ وما بعدها، المجلد ٥٥ سنة ١٩١٨ وانظر دراستنا عنها "قراءة في كتابات مى زيادة الفلسفية" مجلة أدب ونقد، القاهرة العدد ١٧، ١٨ والمنشور بالباب الأول من هذا العمل.

(١٣) انظر عنه د. محمد غلاب: الدكتور على العناني نقدمه إلى القراء، مجلة النهضة الفكرية القاهرية، العدد ٢٧، ومحمد عبد الجواد، تقويم دار العلوم ص ٢٢١-٢٢٢.

(١٤) د. عثمان أمين: الجوانية، دار القلم القاهرة ١٩٦٤، ص ٦٢، ٦٣.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٩٨.

على درجة الماجستير^(١٦) ويظهر اهتمام حلمى بديكارت فى تقديمه لأول ترجمة عربية للمقال فى المنهج حيث يتناول فى دراسة طويلة فلسفة ديكارت ونواحيها المختلفة ثم المنهج وأهميته مشيراً إلى تطبيق طه حسين له فى النقد الأدبى^(١٧) ويعود فى دراسته عن "طه حسين مفكراً" إلى بيان علاقة فلسفة ديكارت ومنهجه بكتابات عميد الأدب العربى^(١٨).

ويكتب زميلها محمد ثابت الفندى فى فترة ما قبل تخرجهم مقارناً الغزالى بديكارت، ويرى أن البداية عند كل منهما وتيه الشك والارتباب الذى وقعا فيه ثم النهاية التى وقف عندها كل واحد منهما هى أمور تستدعى الاهتمام وتسترعى الفكر، لأنها تظهرنا على فصل من أمتع فصول الفلسفة الإسلامية ويقارن بينهما اعتماداً على "المنقذ من الضلال" للغزالى و"المقال فى المنهج لديكارت"^(١٩). وقد بدأت مقالة الفندى حواراً هاماً بينه وبين الخضيرى.

٣) الديكارتية والجوانية :

كان من الطبيعى انطلاقاً من الأصول الأولى للدرس الديكارتى فى الجامعة الأهلية، ومن العاصفة التى أثار طه حسين فى دعوته للمنهج الديكارتى، ومن اللغة الفلسفية التى حاول بها الخضيرى تقديم أهم نصوص ديكارت أن تدشن الديكارتية فى العربية بما يليق بها باعتبارها أكثر المذاهب ارتباطاً بالمثالية والروحانية. حيث وجدت لدى عثمان أمين الذى يقتضينا الواقع أن نسجل أنه يعد بحق من بناء الفكر الفلسفى المصرى المعاصر^(٢٠) ذلك القبول العقلى والتعاطف الروحى الذى جعل

(١٦) د. أبو الوفا التفتازانى : محمد مصطفى حلمى والتصوف، مجلة الفكر المعاصر القاهرية. العدد ٥٢.

(١٧) د. محمد مصطفى حلمى : مقدمة ترجمة، المقال فى المنهج ط٢. دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٩٦٧.

(١٨) د. محمد مصطفى حلمى : "طه حسين مفكراً" الفكر المعاصر القاهرية، فبراير ١٩٦٦ ص ٦٠ وما بعدها.

(١٩) الفندى : حجة الإسلام الغزالى، شىء من فلسفته ص ٥-١٧ صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢، ديسمبر، ١٩٢٩.

(٢٠) د. إبراهيم بيومى مذكور. تصدير الكتاب التذكارى "دراسات فلسفية" مهداه إلى عثمان أمين، دار الثقافة بالقاهرة، التصدير.

منه "بيت ضيافة لديكارت"^(٢١) فهو ديكارتى فى منطقة ومنهجه وفى عقلانيته ومثاليته"^(٢٢) مما أدى إلى سيطرة فهمه وتفسيره لديكارت على أجيال عديدة ولدى أكثر من باحث من أقطاب الباحثين فى فلسفة أبى الفلسفة الحديثة الذين قدموا فلسفة ديكارت باعتبارها المثالية الروحية التى ترداف معنى الفلسفة نفسها وكان رائد هذا التفسير الدكتور عثمان أمين.

كان ديكارت يمثل بالنسبة لصاحب "الجوانية" اختياراً. وحين اختار عثمان أمين ديكارت اختار العقل والتتوير، الإرادة والحرية^(٢٣). حيث انطلق من هذه الأسس إلى تقديم جوانيته التى تنطلق من الوعى وكان ديكارت وراء احتفاله الكبير برواد الوعى الإنسانى فى الشرق: الافغانى والكواكبى وإقبال^(٢٤) ورائد الفكر المصرى محمد عبده^(٢٥) أن اهتمام عثمان أمين بديكارت، يفوق كل وصف بحيث يمكن القول أن ما كتبه عن ديكارت أكثر مما كتبه عن أى فيلسوف آخر وأكثر مما كتب فى العربية عن أبى الفلسفة الحديثة وأصبحت مؤلفاته عنه المرجع الكلاسيكى المعتمد الذى يشير به أستاذ الفلسفة لطلابه من أجل معرفة ديكارت . وحين نتساءل عن الأفكار التى كان يلتزمها عثمان أمين عند ديكارت يجيبنا : "إن ديكارت قال للإنسان خير ما يمكن أن يقال، قال له لا تقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين بنور الفطرة وبداهة العقل إنه حق "وقال له أولاً : انتبه! أنت تفكر فأنت موجود" وقال له أخيراً "أفق أنت حر فأنت إذن مسئول"^(٢٦).

لقد سار عثمان أمين مع ديكارت فى الطريق الفلسفى لكن سؤالنا هنا هو كيف تعامل عثمان أمين مع ديكارت وإلى أى جانب من جوانب فلسفته المتعددة الانحاء توقف؟ وماذا رأى فى فلسفة ديكارت وماذا قدم منها؟ وبمعنى أدق ما هى

(٢١) د. عبدالغفار مكاوى : عثمان أمين بيت ضيافة لديكارت.

(٢٢) د. إبراهيم مذكور، المصدر السابق.

(٢٣) د. أحمد عبدالحليم عطية، من ديكارت إلى محمد عبده، الأهرام ١٩٨٧/٨/١٩ ص ١٢.

(٢٤) د. عثمان أمين : رواد الوعى الإنسانى فى الشرق، المكتبة الثقافية، القاهرة.

(٢٥) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى، محمد عبده، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥.

(٢٦) د. عثمان أمين : الجوانية ص ١٣٤.

صورة ديكرت عنده وما أثر هذه الصورة في الثقافة العربية والفكر العربي؟ ويمكن القول بداية أنه لا يمكن فصل تفكير عثمان أمين واختياراته الفكرية عما كان يحدث في مصر في نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينيات حينما تحددت صورة ديكرت لديه أثناء وبعد عودته من بعثته بفرنسا، لقد كانت مصر تبحث عن الاستقلال والحرية وكانت النخبة المثقفة تسعى نحو العقلانية في الفكر والليبرالية في السياسة، وليست أفكار أحمد لطفي السيد ببعيدة عنه فقد أثرت في طه حسين ومصطفى عبدالرازق اللذان أثرا بدورهما في طلاب الجامعة ومنهم عثمان أمين، الذي وجد في منهج ديكرت وفلسفته إشباعاً لأفكاره، لقد كان يريد الوعي والتنوير وقد وجدتهما في "الكوجيتو" إلا أن "الكوجيتو" بداية وليس نهاية، وسيلة وليس غاية. إن عينا على ديكرت وأخرى أكثر شفافية واحداً أبصاراً على اللغة العربية والفكر العربي. ومن هنا كانت الديكرتية أساس الجوانية وهذا يستدعي منا تناول جهود عثمان أمين وكتابات وأفكاره.

٤) عثمان أمين ؛ التوجهات المثالية الروحانية :

يقص علينا عثمان أمين في الجوانية رحلته من القرية إلى الجامعة ويحدثنا عن إصراره على دراسة الفلسفة وعن السؤال الذي كان يشغله كثيراً ويؤرقه أحياناً عن ضرورة وجود فلسفة حياة يمتد أثرها إلى الشعب الوطني في أبناء الأمة وتجعلهم يأبون حياة الضيم والمذلة ويحققون حياة الحرية والكرامة^(٢٧). ويظهر تأثير بأحمد لطفي السيد الذي حدثهم عن "أثر المفكرين والفلاسفة في تهيئة الأذهان للإصلاح والطموح إلى عالم أفضل"^(٢٨) كما توثقت علاقته بالشيخ مصطفى عبدالرازق وكان لتوجيه الشيخ دوراً في تحديد مساره الفكري لقد وعى حديثه في ندواته بمنزله بعبدين عن "أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعي القومي بغية التخلص من الحكم الأجنبي وتحقيق الاستقلال التام"^(٢٩). بالإضافة لهؤلاء فقد كان هناك كل من: أحمد أمين ومنصور فهمي وبالأخص يوسف كرم.

(٢٧) د. عثمان أمين : الجوانية ص ٤٧.

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٤٨.

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٥١-٥٢.

وهو يذكر من الأساتذة الفرنسيين: أندريه لالند وأميل برييه، وهما ممن امتد تأثيرهم عليه في بعثته الدراسية في فرنسا.

وقد حدد عثمان أمين برنامجاً بعد عودته من البعثة وهو مشروعه الذي يطلق عليه: "سلسلة أعلام الفلسفة" التي أصدر منها: الرواقية وديكارت. وسلسلة "نفائس الفلسفة الغربية" والتي تمثل الهدف الثاني في مشروعه الذي حدد لنا معالمه في مقدمة ترجمته لكتاب البير باييه "دفاع عن العلم" وتتمثل هذه النفائس في: ما بعد الطبيعة لأرسطو وخواطر مارقوس أوريليوس وتأملات ديكارت ومبادئ الطبيعة البشرية لباركلي، ومباحث العقل الإنساني لهيوم ومقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية لكانط وغيرها^(٢٠)... والسؤال الآن ما الذي جذب انتباه عثمان أمين إلى هؤلاء. يخبرنا في تصديره للطبعة الثانية من "الفلسفة الرواقية" إلى السبب الذي من أجله اختار الكتابة عن الرواقيون فهم أخلاقيون مثاليون: إذا عرفوا أن شيئاً هو الحق جهروا به وثبتوا عليه وإذا اقتنعوا بأن فعلاً هو الواجب التزموا به لم يثبهم عن أدائه شيء وهم "حوانيون" يلتفتون إلى الحياة الداخلية للإنسان ولا يبالون بما يقع له من أحداث خارجية^(٢١) وكان هدفه من نشر كتابه "أن تجد فيه شبيبتنا الواعية نماذج حية ملهمة للبطولة والكفاح ودروساً نافعة في الثبات على المبدأ والإخلاص للواجب وتعاليم إيجابية قوية تشد من ازدهار في السعي إلى المثل العليا والذود عنها".

ويحدد لنا في تصديره لكتابه عن شيلر بواعثه للاهتمام بالفيلسوف الإنجليزي صاحب المذهب الإنساني أحد هذه البواعث يمت إلى شعوره القومي والثاني يمت إلى مزاجه الفلسفي، لقد بحث على كتب عن "مستقبل الإمبراطورية البريطانية" وكان مؤلفه شيلر ينتبأ يقرب انهيار الإمبراطورية مما جعله يلتمس بقية مؤلفاته ومنها "دراسات عن المذهب الإنساني" فراعنى ما لمستته من تقارب عجيب بين

(٢٠) أصدر عثمان أمين جزء من ترجمة هذا العمل الهام، إلا أنه توقف بعد نشر ترجمة د. نازلي إسماعيل ترجمتها لهذا الكتاب.

(٢١) د. عثمان أمين "الرواقية".

مزاج بالمازاهب المؤلف ومزاجي^(٣٢). وطبيعة هذا المزاج تتحدد في: ضيق بالمازاهب التجريدية الجافة، ونفور من الفلسفات الاطلاقية المتعالية حيث نجد الفلاسفة ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والإرادة بينما وسعوها بغير حساب من ناحية الفكر، واهتمام بالفلسفة التي ترضى القلب كما تقتنع العقل. أن عثمان أمين يدعم العقل بالقلب والوعي بالروح، وهذا ما يتضح في مجمل محاولاته الفلسفية. ففي كتابه الذي يحمل نفس الاسم: محاولات فلسفية" يقدم لنا مجموعة من الدراسات المختلفة "ألف بينها إحساس واحد وغرض واحد هو الابتهاج بطلب المعرفة والسعى إلى سبيل الحق والاتجاه إلى قيم الروح"^(٣٣).

ويتحدد موقف عثمان أمين الفلسفي في السعى لتأكيد قيم الروح. فتنمية القوى الروحية في الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية لكي يصل إلى درجة النضج بمعناه الصحيح" فالروح والفكر الأساس في قيام الحضارة ومن فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم وهذا المعنى الحديث من معاني النظر الفلسفي هو الذي ينبغي أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع رسالتها الجلييلة.^(٣٤)

وعلى ذلك يمكن تحديد السمات التي تميز الروح الفلسفي عند عثمان أمين كما تظهر في كتابه عن الجوانية وتحديده لخصائصها" وهي فلسفة نبئت من تأمل روح الدين والأخلاق"، "فلسفة مفتوحة لا تريد أن تكون مذهباً معلقاً، تستند على تزكية الوعي الإنسان وممارسة الحرية النفسية وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم"^(٣٥). ويؤكد عثمان أمين أن منهج جوانيته لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى وتخطي "ما هو كائن" إلى "ما حقه أن يكون" ويثبت الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو

(٣٢) د. عثمان أمين : شيلر، دار المعارف بالقاهرة ، ص ٨.

(٣٣) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية، المقدمة.

(٣٤) د. عثمان أمين : المصدر السابق.

(٣٥) د. عثمان أمين : المصدر السابق.

على حدود الواقع في المكان والزمان واليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة". وتبين لنا محاولاته الفلسفية خصائص فلسفته من جهة واهتمامه بديكارت من جهة أخرى. تقوم الفلسفة على أسس هي: الوعي والإرادة والحرية، من أجل تدعيم قيم الروح مقابل قيم المادة كما يتضح من كتابه "شخصيات ومذاهب فلسفية" الذي أظهرت طبعته الأولى ١٩٤٥ عن الجمعية الفلسفية المصرية التي كان عثمان أمين سكرتيرها حيث يؤكد أهمية الفلسفة من أجل سد النقص في القوة الروحية تماماً كما فعل ديكارت فالفلاسفة هم رافعوا لواء القيم الروحية^(٣٦). وهذا ما وجه عثمان أمين نحو "رواد المثالية الغربية"^(٣٧) كما وجهه نحو "رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي".

وكما كانت الرواقية عنده بمثابة المثل الأعلى للسلوك وفلسفة فشته هي الفكرة التي تصل إلى أقصى درجات الوعي وتتحول إلى عمل كانت فلسفة كانط كما قدمها بوترو فلسفة حرية الإرادة. "لقد نهض بوترو على اتساق مع خصائص العبقرية الفرنسية لنصرة الدعوى الفلسفية التقليدية دعوى حرية الإرادة، تلك المسألة الأثرية لدى ديكارت والتي جعلها الفيلسوف مناط الكمال وصورة التشبيه بالخالق سبحانه"^(٣٨). لقد الح بوترو على فكرة الحرية في الأفعال الإنسانية وأفسح إلى جانب العلم مكاناً للقيم الدينية والأخلاقية والجمالية^(٣٩).

إن عثمان أمين "فيلسوف كبير وباحث فذ" تعددت أهدافه وتتنوعت مراميه ألف وترجم وشرح وحقق وأتاح لقرائه أن يقرءوه في العربية والفرنسية والإنجليزية وهو في تأليفه وتحقيقه يوازن بين الآراء ويقابل بين النصوص وله في كل ذلك موقف خاص ورأى شخصي وهو حين يؤلف أو يكتب إنما يعبر عن نفسه

(٣٦) د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧١ ص ٣٠.

(٣٧) د. عثمان أمين : رواد المثالية الغربية، ط ٢، دار الثقافة للنشر القاهرة، ط ٢، ١٩٧٥.

(٣٨) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمته كتاب أميل بوترو : فلسفة كانط، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤.

(٣٩) المصدر السابق نفسه ، ص ٥٥.

ويقدم ثمار جهوده وما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته^(٤٠). وهذا الحكم ينطبق على جهده الأساسى فى الفلسفة الحديثة عامة وفلسفة ديكارت على وجه الخصوص التى تحمل خصائص عثمان أمين بنفس القدر الذى تعبر به عن أفكار ديكارت ومن هنا كانت الديكارتية كما قدمها صاحب الجوانية فلسفة مثالية روحانية كما سيتضح من الفقرة القادمة عن الأستاذ ومن تابعوا تفسيره المثالى والسمات التى تميز هذا التفسير فى الثقافة والفكر العربى.

٥) الديكارتية والواقع الثقافى العربى :

لقد ساهم عثمان أمين فى نشر الديكارتية أكثر من نصف قرن منذ تخرجه فى الجامعة ١٩٣٠ حتى وفاته فى ١٧ مايو ١٩٧٨، وقد تنوعت اهتماماته بهذه الفلسفة بين التأليف والترجمة والمحاضرة بالعربية والفرنسية فالأستاذ عضو شرف جمعية أصدقاء ديكارت، وقد تنبه منذ فترة ليست بالقصيرة إلى "أثر ديكارت فى مصر" وهو أثر له فيه فضل، وحاضر تحت هذا العنوان فى الجمعية الديكارتية فى باريس^(٤١). لقد أفاد عثمان أمين من ديكارت فى تحديد معنى وطبيعة الفلسفة واتخذ منه نقطة انطلاقه فى نقد الاتجاهات المخالفة من وضعية ووصورية وصولاً إلى المعنى الحق الذى يرتضيه لمعنى الفلسفة. لقد تعلم مما بينه ديكارت من "حقيقة الكوجيتو" أن يقظة النفس وانتباه ذهنى هى الشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفى^(٤٢). ومن هنا فالأستاذ وجد صدى نفسه فى الفيلسوف فهو يتفق معه فى الكثير من الآراء^(٤٣). فالعقل والفكر والكوجيتو والوعى هما المعبر الأساسى لعالم الفلسفة والحقيقة وهذا المعبر أو الطريق هو الذى عبره ديكارت وأشار للإنسانية أن تسلكه ومن هنا فهو قريب إلى نفس عثمان أمين الذى كتب فى مقدمة الطبعة السابعة من كتابه الهام عن ديكارت بصفة بأحب الصفات إلى نفسه تلك الصفة التى يعطيها لمن يأنس إليهم فى تاريخ الفلسفة وهى "الجوانية". لقد أحب عثمان أمين

(٤٠) د. إبراهيم مذكور : المصر السابق.

(٤١)

(٤٢) د. عثمان أمين : الجوانية ص ١٣٤.

(٤٣) د. عثمان أمين : الجوانية ص ٩٦، ٩٩.

ديكارت وخشى البعض من هذا الإسراف فى الحب. أما لماذا هذا الحب الدائم والمبكر والكبير فذلك لأن ديكارت عنده رائد من رواد التنوير فهو الموكل بتتقية الأذهان وتنوير العقول "وصورة العامل المصرى الموكل بإضاءة مصابيح النور فى اشرع البرموني بحى عابدين"^(٤٤).

وسنلاحظ كلما تقدم بنا البحث تلك الاحالات المتبادلة التى يقيمها عثمان أمين بين ديكارت وفلسفته من جهة والحياة المصرية والشخصيات الشرقية واللغة العربية من جهة ثانية. وتلك الاحالات لا تخلو من دلالة وأظن هذه الدلالة لم تكن لتصبح لو كان عثمان أمين ليس عربياً مثلاً أو كتب هذه الدراسات عن ديكارت فى باريس إنه كباحث عربى لا يستطيع إلا أن يقدم ديكارت عبر هذه الصفة ومن خلال هذه الاحالات.

إن رائد "الجوانية" الذى أحب اللغة العربية وكتب كثيراً عن فلسفتها وأختبر فى سنوات عمره الأخيرة عضواً بمجمع الخالدين يرى فيما كتبه عن "الجوانية" وفلسفة اللغة العربية"^(٤٥) أن أول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى إنها تتحو نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية ويرى أن الغربيين يجاهدون من وراء لغاتهم إلى رفع النقاب عن المثالية التى لم يستطع استكشافها منهم إلا أثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين: ديكارت وكانط"^(٤٦) وقد بين فى محاضرة ألقاها على جمهور فرنسى عن "ديكارت واللغة العربية"^(٤٧) أن اهتمام عثمان أمين وحببه الشديد لديكارت مجلة يهدى كتابه "لمحات من الفكر الفرنسى" وهو فصول كتبها بين ٤٤-١٩٦٨ كتحية وإعجاب إلى الأمة التى أنجبت ديكارت الأب الروحى لفلسفة العصر الحديث الذى كان أول صوت أرتفع فى أوربا منادياً بإقامة العقل وكرامة الإنسان ومستكراً نزوات العنصرية منذداً بأفات الطغيان"^(٤٨).

(٤٤) د. عثمان أمين : الجوانية، ص ١٠٠.

(٤٥) د. عثمان أمين : الجوانية، ص ١٤٩ فلسفة اللغة العربية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٩.

(٤٦) د. عثمان أمين : الجوانية ص ١٥٣.

(٤٧) د. عثمان أمين : المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

(٤٨) د. عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسى.

ولم يتوقف عثمان أمين عن الكتابة عن ديكارت ويأتى فى مقدمة هذه الكتابات سفره الفخم عن ديكارت الذى صدرته طبعته الأولى بالقاهرة عام ١٩٤٢.

ويمكن أن نتتبع عبر الطبقات المختلفة للكتاب تطور فهم عثمان أمين لفلسفة ديكارت خلال أكثر من ثلث قرن منذ الطبعة الأولى حتى السابعة ١٩٧٦ حيث يرى فى البداية "أن دراسة مؤلفات ديكارت من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة"^(٤٩) ويقف الأستاذ فى دراسته عند المسائل الكبرى لأنه يقدم كتاباً مدرسياً قاصداً أن يكون أداة نافعة للباحثين مثيرة لهم المستريدين... ومن أجل أن يسد فراغاً ظاهراً فى دراسة الفلسفة وتاريخها فى مصر والعالم العربى"^(٥٠) وما أن صدرت الطبعة الأولى حتى أحدثت اهتماماً كبيراً تمثل فيما كتبه يوسف كرم الذى تتلمذ عليه عثمان أمين والعقاد الذى حرص المؤلف على نشر رسالته إليه فى مقدمة الطبعة الثانية، التى قدم فيها بعض البحوث التكميلية حول الفلسفة الديكارتية خاصة عن نظرية ديكارت فى الاجتماع، وأثر الفلسفة الديكارتية.

وصدرت بعد ست سنوات الطبعة الثالثة فى سبتمبر ١٩٥٢ أى بعد مرور ثلثمائة عام على وفاة الفيلسوف وكثرت الكتابات عنه فأضاف عثمان أمين فصلاً جديداً عن "علم الجمال الديكارتي"^(٥١) وآخر عن "الدراسات الديكارتية" مع كثير من الهوامش والمراجع. وقد تحولت الديكارتية عند عثمان أمين مع الطبعة الرابعة ١٩٥٧ من كونها ضرورة من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة لتكون "محاولة تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم بحيث يرد كل آرائه إلى أفكار واضحة متميزة... وهذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى يجب أن نحرص على إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي فى المجتمع الحاضر رسالتها الجليلة"^(٥٢). هنا لأول مرة تظهر كلمة المجتمع، أو دور "الوعى الديكارتي" فى المجتمع الحاضر "فمفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقة على نحو ما أراد لها ديكارت

(٤٩) د. عثمان أمين : ديكارت ط٧، تصدير الطبعة الأولى، ص٩.

(٥٠) المصدر نفسه. ص١١.

(٥١) د. عثمان أمين : ديكارت مقدمة الطبعة الثالثة، ص١٥.

(٥٢) د. عثمان أمين : : ديكارت مقدمة الطبعة الرابعة. ص١٧-١٨.

قد برز فى أيامنا هذه (السنوات الأولى للثورة) وليس أدل على ذلك من أن الرئيس عبدالناصر حين أراد أن ينشر آراءه اختار كلمة الفلسفة عنواناً لكتابه فلسفة الثورة^(٥٣) هنا تجاوز دور الفلسفة عند عثمان أمين مجرد الثقافة إلى أن تصبح وعياً بأهداف المجتمع وتحولت الكتابة عن "ديكارت" إلى مناسبة للحوار والنقاش مع غيره من الأساتذة الداعيين إلى اتجاهات فلسفية مختلفة وكانت الديكارتية مقابل هذه الاتجاهات هى الفلسفة بآل التعريف هى الأساس والمعيار لما سواها.

قدم عثمان أمين الديكارتية باعتبارها الـ "فلسفة" مقابل الاتجاهات الوجودية والوضعية، وبالطبع لا يقصد الوجودية الفرنسية أو الألمانية ولا الوضعية الإنجليزية بل يقصد الدعوة إلى "تلك المذاهب (الموضات) فى بلادنا. هنا تجاوز عثمان أمين النقل والعرض إلى تبني الديكارتية ذات الصبغة الجوانية والتفسير المثالى فى مناقشة الاتجاهات الفلسفية فى مصر، أو بمعنى أدق امتداد هذه الاتجاهات الغربية فى بلادنا. فالديكارتية هى الفلسفة بألف لام التعريف أما "الموضة" المذهبية الجديدة التى وردت إلينا فى السنوات الأخيرة من فرنسا وإنجلترا وأمريكا متشحة بوشاح "الوجودية" تارة و"الوضعية" تارة أخرى فما هى إلا بدعة ماجنة لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة ومن ثم فهى لا تلقى رواجاً إلا فى مجتمعات حائرة ولا يطيب لها عيش إلا فى بيئات "متعفة" فذلك الطراز من الوجودية الفرنسية الملحدة الذى قرعت له الطبول فى بلادنا إنما هو مذاهب جماعة من المتهاكين المتشائمين أقفرت نفوسهم من الإيمان فأعلنوا الزندقة دينا والقذارة فناً والبذاءة أدباً ورأوا الحياة سخفاً يورث القلق والضجر والقرص وأعوزتهم النية الطيبة والضمير الحى، وتمادوا فى الدعوة إلى مواقف من الحياة لزجة مائعة فتراهم يتشدقون بالحرية ويباهون بالانحلالية ويتخذون شعاراً "لا تستح واصنع ما شئت"^(٥٤).

ويستمر هذا الموقف الديكارتى الجوانى من الوجودية وتخف حدته ويتطور إلى حوار خلاق بلغة فلسفية هادئة، كما نجد ذلك فى حوار مع سارتر (الدراسة

(٥٣) الموضوع السابق. ص ١٨.

(٥٤) المصدر السابق. ص ١٨.

الخامسة من "لمحات من الفكر الفرنسى" حيث يرجع عثمان أمين قول سارتر "إن ما نختاره لا يمكن أن يكون حسناً عندنا دون أن يكون حسناً عند الجميع إلى نظرية الإرادة الأخلاقية عند ديكارت" ويرجع عبارة سارتر أن الحرية هي وعيها في النهاية إلى الحكوييتو الديكارتى ويناقش العديد من القضايا الوجودية على ضوء فلسفة ديكارت ويرى أن الزعم بأن ديكارت كان يدعو إلى ما يدعو إليه سارتر "أن تعمل بغيرامل" أبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتية^(٥٥) كما يظهر موقفه من الوجودية أيضاً فى تصديره ترجمة لنصوص هيدجر فى "الفلسفة والشعر" وهو موقف أعراض لا كراهية^(٥٦).

كما يقدم الديكارتية مقابل ذلك الضرب من الوضعية الإنجليزية والأمريكية تلك التى جاءت إلينا فى زفة وجرى بعضهم ركابها وتشبث البعض الآخر بأذيالها، والستى هي مذهب جماعة من ذوى البلادة والبلاهة. حفظوا من العلوم صيغاً لن يفهموها، وأخذوا يلوكونها فى رطانة مردولة ويرددونها فى حذقة مفضوحة، وعجزوا عن إدراك أى فكرة عامة فالتصقوا بعالم الحسيات واعتبروا ما عداه خرافة.. وأخذوا يتفاخرون بأنكار الروح والسخرية من العقل والتهجم على الفكر وتشبثوا بالأمر الواقع فيما يزعمون وتعلقوا بالتجربة الراهنة فيما يدعون واتخذوا شعاراً لهم: لا تفهم ولا تعقل؛ وثابر على المكابر والمقاومة^(٥٧).

لن نتوقف هنا أمام هذه القطيعة التى حاول عثمان أمين إقامتها بين العقلانية الديكارتية والمذاهب: الشعورية الوجودية والحسية الوضعية ولا ذلك الرفض لما عداها من فلسفات وإن كانت لغة صاحب العقلانية هنا عاطفية أكثر من كونها منطقية حماسية أكثر منها عقلانية فإن ذلك يعود فى النهاية إلى كونها بعيدة عن الروح قريبة من المادة مما لا يتفق مع مثاليته الجوانية. إن عثمان أمين لم يحاول

(٥٥) د. عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسى.

(٥٦) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة لنصوص هيدجر "الفلسفة والشعر" الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة، التصدير.

(٥٧) د. عثمان أمين : ديكارت، مقدمة الطبعة الرابعة، ص ١٩.

رصد وتحليل الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة ولكنه أراد التثبيت للديكارتية والروحانية أمام ما قد يطغى عليها من اتجاهات أخرى.

ويعدد فى مقدمة الطبعة الخامسة من كتاب ديكارت الأبحاث المختلفة التى ظهرت عن فلسفة ديكارت والتى أقيمت فى مؤتمر الفلسفة فى "روايومون" بفرنسا ١٩٥٧ والتى طبعت فى مجلد ضخم يضم أبحاث ومناقشات المؤتمر الذى اشترك فيه كثير من الديكارتيين ويهدف من ذكر هذه الأبحاث أن يجد الدارسين من شبابنا فى هذه البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفى. ويضيف فى طبعة الكتاب السادسة إلى الباب الثانى فصلاً خامساً عن "المقال فى المنهج" ويوسع الفصل السادس من الباب الثالث عن "مذهب الأخلاق" والفصل الأول من الخاتمة عن "ديكارت والتجديد الفلسفى" وذلك بإضافة ترجمة الرسالة التى وجهها "برجسون" إلى مؤتمر ديكارت المنعقد فى باريس ١٩٣٧^(٥٨).

وتظهر مقدمة الطبعة السابعة من الكتاب تحمس عثمان أمين الشديد لديكارت وتفسر فى الوقت نفسه طبيعة وسمات الديكارتية كما يعبر عنها صاحب "الجوانية" فهو يرى أن من حق الأمة الفرنسية أن تعتز بأكبر أبنائها ديكارت، وديكارت عنده ظل مستمسكاً بعرى عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر على مذهبه العقلى وأفكاره العلمية^(٥٩). لقد أعلى ديكارت من قيمة الوعى الإنسانى ويتضح من تأمل الكوجيتو الديكارتى أن المهمة الأولى للفلسفة هى دراسة "الانية" أو الوعى الإنسانى. والواقع أنه ابتداء من ديكارت أصبحت الفلسفة تحيلاً للوعى وتحليلاً لمملكاته وقواه. ووعى الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان. وقد دفع هذا الاهتمام بالوعى عثمان أمين إلى تقديم جوانيته التى تنطلق من الوعى وكان وراء احتفاله الكبير برواد الوعى الإنسانى: الأفغانى وإقبال ومحمد عبده وإن كان الاهتمام بالإمام محمد عبده سابقاً أو مصاحباً للاهتمام بديكارت.

(٥٨) د. عثمان أمين : ديكارت مقدمة الطبعة السادسة.

(٥٩) د. عثمان أمين : ديكارت مقدمة الطبعة السابعة.

فحين اطلع على أعمال ديكارت طبعة آدام وتانرى المحققة، يتساءل ألا تستحق آثار الشيخ محمد عبده شيئاً من عناية الوزارة التى تقوم على التعليم فتطبعها طبعاً يليق بمنزلة هذا الإمام^(٦٠). وبعد أن حاضِر عن ديكارت طلب من منصور فهمى بعد أن بلغه نبأ المحاضرة - أن يسمح له بأن يعد تحت إشرافه بحثاً فى الأخلاق الإسلامية فى رأى محمد عبده^(٦١). وفى عرضه للتأملات الديكارتية فى مجلة تراث الإنسانية يتحدث فى فقرة هامة عن "ديكارت ومحمد عبده"^(٦٢) ويتناول فى الفصل الرابع من الباب الثانى فى كتابه عن "رائد الفكر المصرى" نظرية الحرية عند محمد عبده التى تتشابه مع فلسفة ديكارت ويقارن بين موقفيهما ويشير إلى نقاط الاتفاق بينهما فى هذه النظرية". ويرى أن الأستاذ الإمام يطبق على تفسير القرآن القاعدة الديكارتية المشهورة قاعدة البداهة^(٦٣) أن عثمان أمين يتجاوز تلك التشابهات السطحية بين الأشخاص إلى الأفكار التى يطرحها كل منهما بحيث يمكن القول أن ديكارت عند عثمان أمين يلقى أضواء كاشفة لفهم الفلسفة الإسلامية كما يلقى فى نفس الوقت الضوء على فهمه للديكارتية، ذلك الفهم الذى يظهر فى كتاباته المختلفة ولا يقتصر على كتابه عن ديكارت. وتبين كتابات عثمان أمين وترجمته لنصوص فلسفته مقدار الاهتمام الذى أولاه لرائد العقلانية الحديثة. فبالإضافة إلى سفره الضخم عن "ديكارت" فقد خصص له فصلاً هاماً فى "رواد المثالية الغربية"^(٦٤) وآخر فى "مذاهب وشخصيات فلسفية"^(٦٥) بالإضافة إلى دراسته عنه فى "محاولات فلسفية"^(٦٦) وعرضه للتأملات فى المجلد الأول من تراث الإنسانية كما يخصص الفصل الرابع من الباب الرابع من "الرواقية" للحديث عن "الرواقية والديكارتية"^(٦٧) بالإضافة للإشارات المتعددة التى نجدها فى : "رائد

(٦٠) د. عثمان أمين : الجوانية، ص ١٠٥.

(٦١) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٦٢) د. عثمان أمين : التأملات الديكارتية، مجلة تراث الإنسانية القاهرة، المجلد الأول.

(٦٣) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى، الفصل الرابع، الباب الثانى.

(٦٤) د. عثمان أمين : رواد المثالية الغربية، الباب الأول.

(٦٥) د. عثمان أمين : مذاهب وشخصيات فلسفية.

(٦٦) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية.

(٦٧) د. عثمان أمين : الرواقية، الفصل الرابع، الباب الرابع.

الفكر المصري و"الجوانية" مع عدد لا يحصى من المحاضرات التي ألقاها بالعربية والفرنسية.

ومن المهام أن نتوقف عند ترجماته لنصوص ديكارت ومساهمته في تقديم "نفائس الفلسفة الغربية" لقراء العربية. وفي مقدمتها "التأملات في الفلسفة الأولى"، الذي صدره منه عدة طبعات الأولى ١٩٥١ والثانية ١٩٥٦ وأخرى ١٩٧٤ و"مبادئ الفلسفة" وقد طبع عدة مرات الأولى ١٩٦٠. وقد اقتصر عثمان أمين في تقديمه لترجمة التأملات على التعريف بالكتاب وبيان الطريق الذي سلكه ديكارت، ولم يعرض لحياة ديكارت ومذهبه باعتباره أن "أبا الفلسفة الحديثة" لم يعد في حاجة إلى التعريف. "إن التأملات هي كتاب العصر، وفيها ما يدعو أهل الفكر وإخوان الصفا في هذا العصر المادي الصاخب إلى النظر في مشاغل الروح والخلود إلى امتحان النفس"^(٦٨). ويرى في نهاية تقديمه لكتاب "مبادئ الفلسفة" أن الكلمة الأخيرة في كل من فيزيقا وميتافيزيكا ديكارت هي المثالية الجوانية"^(٦٩). ويصح فهم شراح ديكارت وناشري كتبه، ويؤكد على الناحية العملية في فلسفته وهي ناحية هامة لم يتوقف عنده كثير من باحثي ديكارت في العربية. إلا أن الناحية الهامة التي توقف عندها عثمان أمين في فلسفة ديكارت نجدها في كتابه "في اللغة والفكر" الذي أصدره ١٩٦٦ وتوصل فيه إلى إسهام ديكارت في اللغة وهي ناحية زاد الاهتمام بها في الوقت الحالي والجدير بالذكر هنا أن تقديم عثمان أمين للسانيات الديكارتية ثم في نفس الوقت الذي أصدر فيه عالم اللغة الشهير نعوم تشومسكي N. Chomsky كتابه اللسانيات الديكارتية 1977 Cartesiam linguistics.

٦) الديكارتية واللسانيات التوليدية التحويلية :

حين دعى عثمان أمين ليحاضر طلاب الدراسات الأدبية واللغوية بمعهد البحوث والدراسات العربية عن "اللغة العربية والفكر المعاصر" أراد أن يتناول المحاولات الجديدة في العربية للتعبير عن مفاهيم الثقافة العصرية. ونظراً لتعدد

(٦٨) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة التأملات.

(٦٩) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة مبادئ الفلسفة.

جوانب النظر في هذه المحاولة وتشعب موضوعاتها فقد قدم لنا دراسة تمهيدية لموضوع اللغة والفكر بوجه عام. وكانت حصيلة هذه المحاولة محاضراته التي نشرت بعنوان "في اللغة والفكر". يتناول في المحاضرة الأولى أهمية اللغة وإنها خاصية للإنسان بما هو حيوان ناطق. فاللغة خاصية الإنسان كما رأى ديكارت فيلسوف العصر الحديث. وديكارت حين استأنف الفكرة الفلسفية التي تصورهما أرسطو بتعريفه للإنسان بأنه حيوان ناطق أضاف إليها أن اللغة تحقق "ناطقة" الإنسان الحقيقية بشقيها الفكر والعمل ومن ثم تجعله أهلاً لأن يكون خليفة على الأرض.

ويتناول في المحاضرة الثانية "ما هي اللغة؟" ويبين إنها شغلت الباحثين منذ أقدم العصور عرض لها أفلاطون في "اقراطيل" ولازال البحث في طبيعتها موضع اهتمام الكثير من المشتغلين بفلسفة اللغة كما نرى عند ديكارت. ويعرض لتعريفات اللغة كما جاءت في قاموس لاند، أهمها أن المهم في اللغة هو "القصد والتدبر والوعي والتفكير"^(٧٠) ومن هذا الوجه يلزمنا أن نسلم بصحة ما أوضحه ديكارت في القسم الخامس من "المقال في المنهج"^(٧١) من أن اللغة هي الخاصية التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوان وهذا الموضع أشار إليه واعتمد عليه تشومسكي وشارحو آرائه من العرب والغربيين. ويرى أن باللغة يخطو الإنسان إلى مجاوزة وجوده البدني والبيولوجي إلى وجوده الفكري، أو إلى تحقيق الكوجيتو "بلغة ديكارت وهم ما لم يلتفت إليه الماديون أو الجدليون أو الموضوعيين. وهذا ما حول أن يظهرنا عليه تشومسكي في انتقاده للوضعية والتجريبية وعلم النفس السلوكي وكما يتضح من كتاباته التي تبين الأسس الفلسفية لنظريته في اللغة وهي: اللسانيات الديكارتية، "اللغة والفكر"، و"مشكلات المعرفة والحرية" حيث لا وجود للغة خارج إطار تصورهما العقلي. فالنظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكي تنحو عقلاً بالامكان اعتباره النمط العقلاني المتماسك والوحيد الذي برز في السنين الأخير والذي استند على الدراسات التي تناولت اللغة وعملية اكتسابها، ويلتقي هذا المنحى

(٧٠) د. عثمان أمين : في اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٦ ص.

(٧١) ديكارت : المقال في المنهج ترجمة محمود الخضيرى ط٤، ص.

مع المذاهب والآراء العقلانية فى مجال اللغة الإنسانية التى من أبرزها المذاهب الديكارتى الفلسفى وآراء الفيلسوف الألمانى همبولدت.

إن اهتمام عثمان أمين بالعودة إلى ديكارت لبيان العلاقة بين الفكر واللغة يقربه من الاهتمامات المعرفية التى تحاول أن تؤسس للنظريات الحديثة فى علم اللغة بالعودة إلى عقلانية القرن السابع عشر وإلى فلسفة ديكارت بالتحديد. فقد خصص أحد الباحثين العرب فصلاً من كتابه "الألسنية: قراءات تمهيدية" لعرض وجهة نظر ديكارت فى اللغة. تلك التى تمثل الأصول النظرية لتشومسكى الذى أقام نظريته على أسس عقلية كما يتضح من دراسته ("علم اللغة الديكارتى"). وما يهمنى هنا ليس بيان أسبقية عثمان أمين لتشومسكى ولا تشابهه معه وتزامنها فى الوصول إلى الأساس العقلانى للغة كما تمثل عند ديكارت بل هو إرجاع عثمان أمين اللغة إلى الفكر ذلك الجانب الذى شغل به فى كتابه فلسفة اللغة العربية ومحاولته للتأكيد على مثالية اللغة خاصة الديكارتية مما أدى به إلى بحث موضوعات ربما كانت مهمة من بعض الباحثين فى فلسفة ديكارت وكان من أوائل من أشاروا إليها وأكدوها.

محمود أمين العالم :

النقد ومدرسة فرانكفورت^(١)

في دراسته "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" يقدم محمود أمين العالم مدرسة فرانكفورت في مواجهة مدرسة ما بعد الحداثة باعتبارها موقفاً نقداً للعقلانية الأدائية القمعية، ولكن دون أن تتخلى عن العقل، بل تسعى إلى إعطاء مدلولاً إنسانياً اجتماعياً تاريخياً فاعلاً. وعلى الرغم من أنه يفصل الحديث عن هابرماس والعقل الاتصالي أو التواصل في فلسفته، باعتبار هابرماس أبرز المعبرين عن الاتجاه العقلاني، ونقد الطابع التقني الوضعي القمعي للعقل في الممارسات الرأسمالية والاشتراكية، ومحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل، وباعتباره أبرز الفلاسفة المعاصرين تصدياً لاتجاه ما بعد الحداثة وخاصة في نقده لفوكو ودريدا ودولوز وامتداداتهم في الفكر الألماني المعاصر،^(٢) فإنه يتناول السمات العامة لمدرسة النظرية النقدية والتي يحدد أصحابها هوركايمر، وادرنو، وماركوز، وأن "الفلسفة عندهم هي نقد شامل للواقع الإنساني في تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقية أو الروح الكلية المطلقة عند هيجل، والوعي أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عند هايدجر والوضعية في صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة، وهم عقلانيون نقديون ينتسبون مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة في نموذجها السوفيتي الستاليني"^(٣).

(١) هذا الفصل كان الدراسة التي أسهمنا بها في الكتاب الذي أشرفنا عليه عن الأستاذ محمود أمين العالم وشارك فيه عدد كبير من الزملاء وهو في ظني أول عمل جماعي عن العالم ضمن توجهنا لتكريم كل أعلام الفلسفة في مصر والوطن العربي، بدوي، حنفي، العالم. ثم ناصف نصار وفتحى التريكي وإن كان هذا يلقي الغضب من البعض حتى ممن نكرمهم أنفسهم!!

(٢) هابرماس : القول الفلسفي للحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٥.

(٣) محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٣١.

وهو يرى أن هذا الاتجاه الذى يمثله هابرماس، والذى يعنى التحاماً عقلياً موضوعياً نقدياً بمختلف منجزات العصر وقضاياها ومشاكله فى أشكال وتجليات متنوعة ومختلفة من الالتحام؛ "قد يكون الالتحام العقلى النقدى التغيرى ذو التوجه الجدلى المادى هو الأقرب إلى الإجابة الصحيحة بل الضرورية على سؤال الفلسفة فى عصرنا الراهن فى مواجهة الخيارات الإطلاقيه والعنصرية واللاعقلانية والتقنية القمعية والاستبدادية والعنوانية"^(٣). ويهمنى هذا التحليل لمدرسة فرنكفورت مقابل مدرسة ما بعد الحداثة الذى يقدمه العالم ضمن تناوله لاتجاهات أربعة أساسية على الساحة الفكرية العالمية اليوم هى بالإضافة إلى ما سبق :

١- الاتجاه العقلى الإجرائى التقنى أو الوضعى.

٢- الاتجاه المتعصب سواء فى طابعه الدينى أم القومى أو الفاشى الديكتاتورى.

وعلى الرغم مما يثيره تصنيف الأستاذ العالم لهذه الاتجاهات الأربعة من قضايا قد لا نتفق عليها، خاصة ما يطلق عليه الاتجاه العقلى الإجرائى أو الاتجاه المتعصب فإننا سوف نتوقف أمام تحليله لموقف مدرسة فرنكفورت النقدى وذلك لسببين :

الأول : هو أن فهم مدرسة فرنكفورت للفلسفة يقترب كثيراً من فهم محمود أمين العالم لها كما نظن، يظهر ذلك من بعض الإشارات التى وردت فى دراسة العالم "ما هى الفلسفة؟" وبعض دراساته الأخرى فى كتابه "معارك فكرية" وإن كان العالم ينطلق من الماركسية الحرفية التقليدية على العكس من مدرسة فرنكفورت التى هى أقرب إلى ماركسيات القرن العشرين. كما سيتضح فيما بعد.

الثانى : أن محمود أمين العالم أصدر عام ١٩٧٢ كتابه "ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود"، وفيه تناول فلسفة ماركيز برؤية مختلفة، كانت أقرب إلى الإدانة السياسية منها إلى النقد الفلسفى، مما يجعلنا نتساءل هل نحن بإزاء موقفين مختلفين لموقف العالم من مدرسة فرنكفورت أو أننا بإزاء تحليلين له أحدهما فلسفى معرفى والثانى سياسى أيديولوجى.

(٣) المرجع السابق، ٢٣٣.

قد يجيبنا الأستاذ العالم إجابات مختلفة مؤداها أن مدرسة فرانكفورت ليست اتجاهًا واحدًا بل اتجاهات متعددة تختلف باختلاف أعضاء المدرسة، وأنه في دراسته: ماركيز "فلسفة الطريق المسدود" يناقش القضايا التي أثارها كتابات ماركيز. أو أن موقف هذا الأخير يختلف عن بقية مواقف أعضاء هذه المدرسة أو غير ذلك من الإجابات التي تستحق الحوار.

والحقيقة أن هذا الحوار مع موقف محمود العالم من مدرسة فرانكفورت أو أحد أعضائها؛ هربرت ماركيز، لن يكون مجدياً إلا إذا عرفنا موقف العالم من الفلسفة عامة. وفي البداية وقبل تقديم تعريفه للفلسفة نشير إلى أن محمود أمين العالم في كتاباته المختلفة التي تعبر عن تطور تفكيره إنما يصدر عن معاناة حياتية وعقلية خلقة ارتبطت في بداية حياته بالمثالية وأقصد بها توجهه الوجودي بتأثير عبد الرحمن بدوي^(٤) والتي تحولت مستترة في بحثه عن "المصادفة ودلالاتها في الفيزياء الحديثة"^(٥). حيث انتقل بتأثير من يوسف مرا^(٦) إلى لا رؤية تكاملية، ثم إلى فلسفة جدلية تستند كما يخبرنا إلى الثورة العلمية والثورة الاجتماعية.

ففي تمهيده لكتاب فلسفة المصادفة يعترف أنه حين بدأ هذا البحث كان غارقاً في الفكر المثالي هادفاً إلى اتخاذ المصادفة معولاً لتقويض الموضوعية العلمية. وأنه بعد قراءته لكتاب لينين "المادية والنقد التجريبي"؛ الذي قلب تصورات الفلسفة رأساً على عقب، أمسك بالمعول نفسه ليقوض الفكر المثالي^(٧). وأنه كان يستخدم "مفهوم التكميلية" في الموضوع الذي أراد أن يستخدم فيه كلمة "الجدلية" لكنه بعد

(٤) تناول محمود أمين العالم موقفه من د. بدوي في عديد من الدراسات وحدد لنا موقفه الفلسفي في الكتاب التذكاري الذي أصدرته هيئة قصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٧ عن بدوي في عيد ميلاده الثمانين بعنوان "كشف حسب ختامى مع الدكتور بدوي ومع نفسي"، ص ١٨٥-٢٠٣.

(٥) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧١.

(٦) محمود أمين العالم: الإنسان موقف، د. يوسف مراد، لمحة من لمحات فكرنا الحديث، دار قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٥٩-٦٦.

(٧) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، ص ٦.

ذلك وفى نشرة لهذا البحث ١٩٧٠ يشير إلى ما تتضمنه التكميلية من دلالة مثالية توفيقية^(٨).

علينا إذن نتابع معنى الفلسفة ووظيفتها كما ظهرت فى كتابات العالم فى المراحل المختلفة من تطوره.

إن الفلسفة وجهة نظر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان والعالم، وهذا الفهم الذى يقدمه لنا العالم فى "معارك فكرية" ١٩٦٥ مهم وضرورى كما يقول : حتى لا تقع فى التخبط والتلقائية وحتى لا تتورط فى نظرات جزئية قاصرة حتى لا تخفقنا فلسفات مريضة زائفة من حيث ندرى ولا نردى^(٩). وفى مقالته "دفاع عن الفلسفة" يؤكد على حاجتنا إلى الفلسفة؛ الفلسفة بحق التى تهبنا النظرة الشاملة للحياة، التى تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتنا الإنسانية كما تعمم نتائجها العلمية.. على أننا خلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة وقد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة لكون والطبيعة والإنسان والتاريخ ونتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا (ص ١٩).

إن الفلسفة عند محمود أمين العالم هى المعرفة الشاملة المستمدة من التعميم الموضوعى والنقد الواعى للقوانين العلمية، وتكون فى الوقت نفسه سلاحاً للسيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشرى (ص ٢٦). وقد كتب العالم درسته "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" فى منتصف التسعينيات إكمالاً لما كتبه فى منتصف الستينيات عن "ما هى الفلسفة؟" والسؤال كما يقول ليس سؤالاً استفسارياً عن الفلسفة وإنما هو سؤال فلسفى "سؤال نمارس بسؤاله وإجابته الفلسفة ذاتها ونتخذ كذلك موقفاً فلسفياً" (ص ٤٤) والفلسفة عند العالم تاريخ متطور متتام من الإضافات، ولكننا لن نستطيع أن ندرك هذا التاريخ ما لم نتخذ موقفاً تاريخياً يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعى وحركة التاريخ (ص ٥٨). ويعرض محمود

(٨) المصدر السابق، ص ٧.

(٩) محمود أمين العالم : معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٠، ص ١٢، واستشهاداتنا التالية من هذا العمل.

أمين العالم لأهم اتجاهات الفلسفة فى الستينيات خاصة الوجودية والوضعية المنطقية مثلما فعل فى دراسة التسعينيات حيث أقاض فى نقد فلسفة ما بعد الحداثة وهو يرى أن "أغلب الفلسفات المعاصرة تعاني أزمة احتضار الرأسمالية.. وجوهر هذه الأزمة هى عزلة هذه الفلسفات عن الدعامتين الأساسيتين عزلتها عن الثورة الاجتماعية وعزلتها عن الثورة العلمية" (ص ٦٢).

لذلك يحرص العالم فى مقدمة الطبعة الأولى من "معارك فكرية" على تأكيد الاتجاه العلمى والدلالة الاجتماعية للفلسفة، فهى "الفلسفة" فى جوهرها دفاع عن العلم ودفاع عن الحرية الإنسانية كذلك. هى محاولة لتوكيد ألا تناقض بين العلم والحرية، بل لا علم بغير حرية ولا حرية بغير علم.. وهى محاولة لتبرير موضوعية النظرية العلمية فى مواجهة محاولات التشكيك فى هذه الموضوعية، وهى كذلك محاولة لتأكيد الدلالة الاجتماعية والإنسانية لهذه النظرية المنمية (ص ٥) إن الهدف من بيان هذا الفهم وتقديم هذا التعريف فى الستينيات حيث كانت "مصر" تسعى لبناء مجتمع اشتراكى على أساس علمى كان للعالم دور فيه هو المساعدة على بلورة الفكر العلمى وإشاعته بين جماهير شعبنا.

هذا الهدف نفسه هو ما دفع العالم إلى تقديم دراسته النقدية لفلسفة ماركيز. لم يقدم العالم دراسة فلسفية تعرف بالفيلسوف الذى صار حديث العالم أثناء ثورة الطلبة والشباب عام ١٩٦٨ ولكنه يهدف إلى تحليل أثر هذه الفلسفة على فكرنا العربى المعاصر يقول فى بدايته عمله هذا: "فى سعيها المأزوم إلى الوضوح الفكرى، إلى التحرر الوطنى والاجتماعى إلى الوحدة القومية، كانت تطل علينا بين الآن والآخر صيحات تزعم فى نبراتها العالية نبوة الخلاص. على أنها لم تكن تفعل شيئاً غير أن تضاعف من محنتنا وأزمتنا".

ويعدد لنا هذه الصيحات وآخرها فلسفة ماركيز التى تطل علينا لتقدم نبؤة جديدة للحرية وسرعان ما يتلقفها كذلك جيل من متقفينا بالترجمة والتعليق والتبنى. محاولين أن يجدوا فيها رؤية جديدة وأخيرة للخلاص^(١٠). إلا أن هذه الفلسفة عند

(١٠) محمود أمين العالم : ماركيز أو فلسفة الطريق المسدود، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٢، ص ٩.

العالم على خلاف المذاهب السابقة تكاد باسم الثورة التحررية الجذرية الشاملة للإنسان أن تحتضن كل قضايا عصرنا، وتجيب باستعلاء لا حد له على كل الأسئلة كأنما هي خاتمة المطاف لجهد الإنسان وبحثه عن الحرية والسعادة، ولهذا تكاد تنظم هذه الفلسفة كل الإجابات الباطلة عن المشكلات الأساسية لعصرنا على الرغم ما تتميز به من بريق سطحي، وتتسم به من تماسك منطقي ظاهر إن هذه المرحلة من حياة فكرنا العربى بل حياتنا السياسية والاجتماعية عامة التى تعاني انحساراً وتأزماً فتسعى مع غيرها من عناصر الانحسار والأزمة لتطمس الوعى الصحيح بحقائق حياتنا ووقائع عصرنا وتدفع بفكرنا ونضالنا إلى ما أزعم أنه طريق مسدود" (ص ١١).

علينا أن نتوقف عند الأسس التى بنى عليها العالم تحليله أو قل تقييمه، وطبيعة هذا التحليل لفلسفة ماركيز؛ التى تكمن خطورتها فيما تعرضه من بعض التفاصيل الصحيحة التى تخفى بمظاهرها صحتها بطلان الرؤية الشاملة التى تنظمها وتدعو إلى تبنيها. هذه الأسس هي الفلسفة الماركسية التى يتبناها العالم وهو يقدمها لنا فى تمهيد كتابه عن ماركيز ليس باعتبارها عقيدة جامدة، بل هي انتقاد خلاق يلتفت دائماً إلى ذاته وهو يمارس فعله الثورى، يجدد ويتجدد بالوعى العلمى والعمل الواعى. ولن أناقش هنا فهم العالم للماركسية خاصة أنه قدم لنا فى هذا التمهيد فهماً واضحاً وليس مذهباً جامداً، فما يعينى هنا هو تطبيقه لهذا الفهم فى نقد فلسفة ماركيز، وهذا يقتضى منا إشارة موجزة لكتابه الذى يتكون من مقدمة وسبعة فصول. كذلك فعل فى كتابه الأخير "الفكر العربى" بين الخصوصية والكونية. (١١)

وهو يؤكد فى المقدمة أن الكتاب بالرغم من كونه حواراً نقدياً مع فلسفة ماركيز، فهو فى الحقيقة حوار نقدى مع عصرنا الراهن؛ لأن فلسفة ماركيز تكاد تثير القضايا الرئيسية فى عصرنا كله وليس حواراً مع العصر وحسب، بل هو

(١١) راجع فهم العالم للفلسفة الماركسية فى كتابه "الفكر العربى بين الخصوصية والكونية" الماركسية، وسربر بروكوست، ص ١٤٣-١٦٤.

حوار معه فيما يمس قضية الثورة العربية التى تشتبك بالضرورة فكرياً وعملياً مع العصر كله" (ماركيوز: ص ١٦-١٧).

يذكر العالم فى الفصل الأول من كتابه الذى عنوانه "البداية والنهاية" أنه سيتناول القصة من نهايتها؛ يقصد قصة الربط بين فلسفة ماركيوز وحركة الطلبة والشباب، فهذه الحركة تعد دحضاً فكرياً وعملياً لفلسفة ماركيوز، فهى تؤكد أن فئات اجتماعية زعم الفيلسوف أنه قد تم استيعابها واندماجها فى أنظمة المجتمعات الصناعية المتقدمة تتمرد على هذه الأنظمة وتثور عليها، وخلاصة موقف العالم أن محاولة وسائل الإعلام ودور النشر اليمينية الترويج لفلسفة ماركيوز بعد اندلاع الحركات الطلابية والشبابية عام ١٩٦٨، باعتبار هذه الفلسفة تعبيراً فكرياً عن هذه الحركات كان وراءه هدف واضح محدد؛ هو محاولة صرف الحركة الطلابية والشبابية عن التطور الثورى الصحيح وعن الارتباط بحلفائها الطبيعيين، الطبقة العاملة وأحزابها الشيوعية والتحرك بمقتضى برنامج عمل، ومفاهيم نظرية ذات طابع موضوعى ثورى (ص ٣٣). ويتضح التحليل السياسى فى هذا الفصل الذى يؤكد أن فلسفة ماركيوز التى بدأت مع حركة الشباب والطلبة ١٩٦٨ كانت نهايتها كذلك فى هذا التاريخ بعد تكشف حقيقتها الزائفة فى مجال الخبرة الثورية الحية.

يبدأ تحليل العالم الفلسفى من الفصل الثانى الذى جعل عنوانه أقرب إلى التساؤل "فلسفة علمية أو يوتوبية فوضوية؟" وذلك بتحديد مدرسى لمعنى المادية والمثالية، فالأولى فلسفة علمية وثورية والثانية ليست كذلك جاعلاً من هذا التحديد مدخلاً عاماً لفلسفة ماركيوز التى هى خليط انتقائى من فلسفات شتى وإن كان لها فى النهاية طابعها المحدد وهى على وجه اليقين ليست فلسفة مادية، وإن ادعت لنفسها ذلك وعلى هذا فهى فلسفة مثالية فى طابعها العام، والمهم هما هو أن العالم يربط فى هذا الفصل رابطاً وثيقاً بين ماركيوز ومدرسة فرنكفورت (ماركيوز: ص ٤٣-٤٨) التى تطلق على نفسها اسم "الفلسفة النقدية" وهى تقصد بذلك، أى بكونها "نقدية" الماركسية وهو يشير إلى ذلك ليبين أنها تقترب من الماركسية بقدر ما تبتعد عنها، وتتفق معها بقدر ما تختلف، ويرى أن تسميتها بالنقدية هو أحد مظاهر هذا الابتعاد والاختلاف (ص ٤٣).

ويتمثل هذا الاختلاف في تأكيد المدرسة النقدية لدى ماركيز على معنيين: الأول أنه يجعل من النقد نفيًا مطلقًا للنظام القائم ودعوة إلى تغييره تغييراً جذرياً شاملاً والمعنى الثاني، أنه يضيف إلى هذا النفي المطلق رؤياه مستقبلية يوتوبية^(١٢) ويعرض لخلاصة هذا الموقف الفلسفي لماركيوز كما جاء في مقالة "الفلسفة النظرية النقدية" موضحاً الإطار العام له، تجريد عقلي يحتاج إلى اليوتوبيا ويستشرف المستقبل البشري بالخيال. وبالتحرير واليوتوبيا والخيال كما يتصور ماركيز أنه لم يخرج عن الماركسية فحسب، بل قام بتعديلها وتطويرها وتحريرها^(١٣) إلا أن حقيقة انتسابه الفكري يقدمها لنا كتابه "العقل والثورة" الذي ظهر بالإنجليزية عام ١٩٤١^(١٤) والذي يتضمن إلى حد كبير العناصر الأساسية لفلسفته كلها منهجاً ومضموناً. يعرض العالم للإطار العام لفلسفة ماركيز استناداً إلى هذا الكتاب واعتماداً على ماك إنتاير الذي يذكره حوالى سبع مرات في هذا القسم من الفصل الثاني وهو يوضح هيكلية ماركيز أو انتمائه لليسار الهيجلي فمصطلح "النظرية النقدية" الذي يتخذه ماركيز ومدرسة فرنكفورت عامة اسماً لفلسفتها هو المصطلح الذي كان يتخذه هؤلاء الهيجليون اليساريون ويبين الإطار العام لفلسفته بعد عرض "العقل والثورة" موضحاً أن القضية عند ماركيز في الحقيقة ليست مجرد تفسير خاص لهيجل أو لماركس، بل هي محاولة للاستناد عليهما لبناء مفهوم فوضوي في الثورة والتغير الجذري عامة.

وينتهي العالم في هذا الفصل إلى تحديد الملامح العامة لفلسفة ماركيز في نقطتين هما:

أولاً : أن فلسفة ماركيز فلسفة انتقائية في جوهرها تكاد أن تكون خليطاً من فلسفات شتى مثالية ومادية تجمع بين كانط وفشته ونتيشه وهيجل وماركس وهيدجر وفرويد وغيرهم في إطار واحد. يعيد تفسير مفاهيم هذه الفلسفات

(١٢) محمود أمين العالم : ماركوز، ص ٤٤.

(١٣) المصدر السابق، ص ٤٨.

(١٤) والترجمة العربية الكتاب ماركيز قدمها الدكتور فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٧، كم قدم دراسة نقدية لفلسفة ماركيز ، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨.

المتناقضة دون أن ينجح في إخفاء هذه التناقضات أو طمسها داخل إطار فلسفي منسق.

ثانياً : يكاد يتغلب في فلسفة ماركيز التجريد المطلق على التحليل العيني والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية والعناصر اللاعقلية والقوى البيولوجيا والخيال، والايروس على المنهج العقلي، والرؤية اليوتوبية الفوضوية على الرؤية العلمية الموضوعية.

والحقيقة أن لنا عدة ملاحظات على ما خلص إليه الأستاذ العالم في ختام هذا الفصل الذي يحدد الملامح العامة لفلسفة ماركيز.

الملاحظة الأولى هي اكتفائه في هذا العرض بمقالة ماركيز "الفلسفة النظرية النقدية" وكتابه "العقل والثورة" ١٩٤١ في بيان الأسس النظرية لفلسفته جاعلاً من بقية كتابات ماركيز جوانب تطبيقية لهذه الفلسفة حيث يخصص على سبيل المثال الفصل الثالث لنقد المجتمعات الرأسمالية اعتماداً على "الإنسان ذي البعد"، والفصل الرابع لنقد ماركيز للماركسية السوفيتية اعتماداً على كتابه الذي يحمل العنوان نفسه.

الملاحظة الثانية هي وصف ولا أقول اتهام فلسفة ماركيز بالانتقائية والهجالية والفرودية وهو ما يتعارض مع وصفه له ولمدرسة فرنكفورت في دراسته الحديثة عن "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" حيث يصف فلاسفة المدرسة بما فيهم ماركيز بأنهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة في نموذجها السوفيتي الستاليني "الفكر العربي ص ٢٣١) وما يهمنا هنا هو قوله في بداية هذه الفقرة إن "الفلسفة عندهم هي نقد شامل للواقع الإنساني في تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقية أو الروح المطلقة عند هيجل، والوعي أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عن هيجل والوضعية في صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة^(١٥) وهذا يعني ضمناً وصراحة أنهم يرفضون

(١٥) محمود أمين العالم: الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها، في الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ص ٢٣١.

التجريدات المطلقة. وعلى العكس مما وصف به هذه المدرسة فى كتابه ماركيز حيث يقول إن هذه المدرسة تبدأ بالتحليل العقلى للواقع.. لكنها فى تحديد لها لعوامل الواقع الذى يتصدى له وفى استخلاصها لنتائج هذا التحليل ، تعجز عن أن نتخرج نفسها عن حدود التجريدات المطلقة (ماركيوز: ص ٤٤).

لا أقصد بالطبع من هذه الملاحظة القول باختلاف أو تناقض أحكام العالم لهذه المدرسة، بل ما أود أن أشير إليه هو أن القراءة السياسية لفلسفة ماركيز والرؤية الأيديولوجية التى يقدمها العالم فى فلسفة الطريق المسدود تختلف عن التحليل الفلسفى الذى يقدمه لها فى دراسته الأخيرة، وأخشى أن أتهم أنا بدورى بالقراءة السياسية إذا افترضت أن فترة التسعينيات بما فيها من تراجع جعلت ما كان سلبياً فى الستينيات من التيارات الفلسفية أكثر إيجابية اليوم بعد سقوط التجربة الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى، وكثير من البلاد الأوروبية وبلدان العالم الثالث، وتوقف حركة عدم الانحياز، وظهور ما يسمى بالنظام العالمى الجديد. والنص الذى استشهدنا به الآن من "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" يخفف ويعدل من النقطة التى يلخص فيها العالم "فلسفة ماركيز" التى تغلب فى رأيه التجريد المطلق على التحليل العيى والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية.

وبناء على الملامح العامة التى حددها لنا العالم ، والتى توضح الإطار النظرى لفلسفة ماركيز يقدم لنا فى الفصول التالية تطبيقات هذه الفلسفة حيث يخصص الفصل الثالث للحديث عن "مجتمع البعد الواحد" اعتماداً على كتاب ماركيز "الإنسان ذى البعد الواحد" الصادر عام ١٩٦٤ ويرى العالم أن صورة المجتمع الصناعى، كما يعرضها ماركيز فى البلاد الرأسمالية عامة وفى أمريكا بوجه خاص فى مجملها صحيحة وأن يكن يعيبها عدة أمور جوهرية، سواء فى منهج صياغتها أو فى عناصرها أو فى النتيجة المستخلصة منها (ماركيوز: ص ٦٨)، لقد قدم ماركيز صورة صحيحة لبشاعة النظام الرأسمالى الأمريكى ولكنه وقف بنا أمامها عاجزاً عن الحركة الثورية، لأنه لم يتعمق حقيقة القوانين المتصارعة داخلها وخارجها فى عصرنا كله، وجعل النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى على نفس مستوى النظام فى أمريكا الرأسمالية من حيث القمع والاستغلال، ويتساءل العالم عن سبب ذلك ويجيب فى الفصل التالى.

يعرض العالم فى الفصل الرابع ماركسية بلا ماركسية لموقف ماركيز من التجربة الاشتراكية فى روسيا اعتماداً على كتابه "الماركسية السوفيتية" الصادر ١٩٥٨ والترجمة الفرنسية ١٩٦٣ وهذا العمل حسب تعبير محمود أمين العالم ثمرة انخراط ماركيز فى ترسانة الأجهزة الأمريكية المكرسة لصياغة الأسلحة الفكرية المعادية للماركسية عامة والاتحاد السوفيتى بوجه خاص، وهذا الفصل أطول فصول الكتاب وفيه يبدو الدفاع عن التجربة الاشتراكية مقابل نقد ماركيز للماركسية السوفيتية، وهو دفاع أيديولوجى فى عمومته مع لقطات فلسفية فى تحليل العالم لتمييز ماركيز بين الأخلاق الغربية والأخلاق الماركسية، ذلك أن ماركيز عندما يحلل المجتمع الصناعى المتقدم عامة السوفيتى والأمريكى على السواء، ويتساءل عن إمكانية التغيير الاجتماعى النوعى فى كليهما، يجيب بأن "سلم القيم الأساسية" و"روح" المجتمع سيلعبان آنذاك، دور عامل فعال فى تحديد الاتجاه الاجتماعى "وبصرف النظر عن تركيز ماركيز على هذا العامل الذاتى وأعنى به القيم الأساسية وعلى هذا المفهوم المثالى الغامض وأعنى به "روح المجتمع" فى تحديد الاتجاه الاجتماعى فإن ما ينتهى إليه تحليله من تفوق فى المجتمع الغربى أكثر مما تتوفر فى المجتمع السوفيتى.^(١٦)

ويرى العالم أن الصورة التى يرسمها ماركيز للتجربة السوفيتية صورة مجحفة، فيها الكثير من التجنى على الوقائع والتجاهل لها. وأن ماركيز لا يستند فى رسمه لهذه الصورة إلى وقائع عينية محددة وإنما يكتفى بالتحليل العام المجرد لبعض البرامج أو المواقف العملية، كما يكتفى بإصدار الأحكام العامة المجردة على السياسية العامة للتجربة. فإذا كان العالم خفف أو غير من وصفه لتحليل هذه المدرسة المجرد وأكد على التحليل العينى، فهل معنى ذلك أن حكمه السالف الإشارة إليه سيتغير؟ لا أعتقد لأنه يصدر فيه عن موقف سياسى وليس عن تحليل ابستمولوجى لموقف ماركيز. ومن الواضح فى العصر الحالى أن إقحام السياسة فى الفلسفة يفسد كل شىء. فكم تناسى أصحاب المنهج الجدلى فى حياتهم هذا المنهج، أن جاز أن يكون الجدل منهجاً! وفى التجربة الفعلية تحول الفكر إلى شللية!!

(١٦) محمود أمين العالم : ماركيز، ص ١١٦.

ونعتقد أن التحليل الابستمولوجى المنتظر من العالم لن يقتصر على فلسفة ماركيز فقط بل سيتضمن الفلسفة ككل. وقد وعد فى أكثر من موضع بأمله فى القيام بمثل هذا العمل، والموضع الذى أشير إليه هنا تمهيده لفلسفة المصادفة حيث يصرح لنا أن عمله 'لم يكن بحثاً عن درجة علمية أو تطلعاً إليها، بل كان بحثاً عن الحقيقة، عن الاستقرار الفكرى وكان هذا البحث هو نقطة البداية إلى ذلك فى مجال العلوم الطبيعية أو الفيزياء بوجه خاص: وكنت آمل بعد ذلك أن أواصل السير إلى نقطة أبعد يبحث آخر عن العلوم الإنسانية حتى يتكامل تصورى الفكرى للكون والحياة^(١٧) وأعتقد أن هذا الأمل لا يزال يراود العالم ونأمل نحن بدورنا أن ينجزه ونعتقد أن هذا العمل الذى يحلم به سيكون فى جدية وعمق بحوثه الفلسفية، وفى مقدمتها بحثه عن فلسفة المصادفة.

(١٧) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ، ص ٥.

يحيى هويدى :

وفلسفة الحضور الإنسانى

[١]

نود فى هذا الفصل استخلاص المفاهيم الأساسية التى شغل بها الدكتور يحيى هويدى، الذى يمثل الجيل الثانى من رواد الفكر الفلسفى المعاصر فى الجامعة المصرية^(١)، بعد جيل مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه^(٢) : على سامى النشار وعثمان أمين ومصطفى حلمى وأحمد فؤاد الأهوانى^(٣)، ونجيب بلدى خريجي الدفعة الأولى من الجامعة المصرية، ومن يليهم أمثال: توفيق الطويل وزكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى^(٤) ومحمود قاسم ويمثل هويدى وجيله محمود أمين العالم وزكريا إبراهيم^(٥) ومراد وهبة وفؤاد زكريا^(٦) على اختلاف توجهاتهم الجيل التالى، الذى يعد بمثابة نقلة وتحول فى تاريخ الفكر الفلسفى فى مصر. وقد كان الجيل الأول أكثر تأثراً بتوجهات مصطفى عبد الرزاق الفلسفية واهتمامها بالفلسفة

(١) تتلمذ يحيى هويدى (١٩٢٣) على عثمان أمين أحد رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية، وتلميذ مصطفى عبدالرازق واعد رسالته للماجستير بإشرافه.

(٢) يمثل الشيخ مصطفى عبدالرازق أحد حناحي المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر مع أحمد لطفى السيد أستاذ الجيل. وهناك دراسات متعددة حول كل منهما. ولا يمكن التأريخ للفلسفة فى مصر، أو فى الجامعة المصرية دون الوقوف أمام دور كل من الشيخ مصطفى وأستاذ الجيل (٣) انظر دراستنا عن أحمد فؤاد الأهوانى وتاريخ الفلسفة فى الجامعة، مجلة القاهرة العدد ١١٤ يوليو ١٩٩١.

(٤) قدمنا عدة دراسات حول عبدالرحمن بدوى أشرنا إلى بعضها من قبل ثم كتبنا عنه بمناسبة صدور كتابه سيرة حياتى دراسة بعنوان عبدالرحمن بدوى من النازية إلى الليبرالية، مجلة رواق عربى، القاهرة، العدد ١٨ وكذلك "مرايا عبدالرحمن بدوى"، مجلة وجهات نظر العدد ١٦ مايو ٢٠٠٠م.

(٥) انظر ما كتبنا عن أستاذنا زكريا فؤاد إبراهيم فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(٦) هناك إشارة حول جهود فؤاد زكريا الجمالية فى دراستنا "الدراسات الجمالية العربية" وقد أصدر زملائه وتلاميذه بجامعة الكويت كتاباً تذكاريًا حوله ١٩٩٨.

الإسلامية وعلومها، والفهم الموسوعى للفلسفة الذى تتوارى فيه الفروق الدقيقة بين تخصصات الفلسفة وعلومها، حيث تشمل كتابات هؤلاء الرواد من الجيل الأول: تاريخ الفلسفة، الميتافيزيقيا، الفلسفة اليونانية والإسلامية والمسيحية الغربية.

ويلاحظ على هويدى وجيله الاتجاه للفلسفة الحديثة والمعاصرة وفلسفة العلم ونظرية المعرفة وإن كان لم يمنعهم من تقديم دراسات إسلامية، وقد غلب على هؤلاء تبنى منهج فلسفى تنتظم فيه كتاباته أكثر من تبنى مذهب فلسفى يسيطر على أعماله، حيث تبنى زكريا إبراهيم المنهج الفينومينولوجى ومال به نحو الوجودية المؤمنة وقدم من خلاله عدد من المشكلات الفلسفية الأخلاقية والجمالية، وتبنى فؤاد زكريا المنهج النقدى والموقف الطبيعى ومال محمود أمين العالم للمنهج التكاملى الجدلى، وطبقه فى مجال فلسفة العلم : حول موضوع المصادفة، واتخذ هويدى الموقف الواقعى فى مرحلة مبكرة من حياته وحاول من خلاله تقديم رؤية سياسية اجتماعية تطورت إلى نزعة انسانية ذات صبغة إسلامية. هى ما يهمنا أن نعرض لها فى السياق الحالى.

ونلاحظ أن هويدى على العكس من جهود المفكرين العرب المعاصرين فى فترة الثمانينات أصحاب المشاريع الفلسفية تحول عن محاكاة الاتجاهات الفلسفية الغربية، وسعى إلى تكوين نظرة وليس نظرية فلسفية - تقدم رؤية خاصة انطلاقاً من الواقع التاريخى والثقافى مستفيداً من مجمل الفكر الإنسانى الفلسفى والدينى يمكن أن نطلق عليها فلسفة الحضور الإنسانى^(٧).

لقد سعى يحيى هويدى منذ تخرجه فى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٤٤ ودراسته فى الماجستير تحت إشراف عثمان أمين إلى تقديم رؤية خاصة،

(٧) حاول هويدى فى دراسات عديدة تقديم فلسفة واقعية وأشار فى أعمال أخرى إشارات موجزة حول ضرورة قيام فلسفة قرآنية، وهناك عمله الذى لم يصدر بعد بعنوان البيان وإشاراته إلى فلسفة المحافظة على المستويات كل هذا يجعلنا نؤكد أن هويدى لا يضحى بالروحى مقابل المادى ولا بالإنسانى مقابل الإلهى واهتمامه بالجوانب السياسية والاجتماعية فى الفلسفة يجعل من الإنسان حاضراً حضوراً دائماً فى واقعته الإسلامية الإنسانية الرحبة.

حيث وجد فى فلسفة باركلى اللامادية^(٨) خير أساس لتوضيح هذه الرؤية، وكان سفره إلى باريس بداية تأسيس هذه النظرة حيث اهتم بدراسة " نزعة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة " من جامعة السربون ١٩٥٥ تحت إشراف جان فال وكان موضوع رسالته الثانية " الواقعية والقيم عند صمويل ألكسندر " إشراف جانكافيتش^(٩).

لقد مثلت هذه البدايات الأسس التى شكلت تفكير يحيى هويدى، الذى نستطيع أن نميز فيه مراحل ثلاث: الأولى هى المرحلة التمهيدية التى شغل فيها بالاتجاهات اللامادية، والتى ظهرت فيها حمله باركلى والفلسفة اللامادية، ودراسة فكرة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وهى مرحلة يظهر فيه موقف دينى غير معلن يرفض المثالية ويجد ضالته الفلسفية فى تبنى فلسفة تعترف بالوجود الواقعى، لكنها ليست ماركسية ومن هنا كان اهتمامه بالواقعية الجديدة عند صمويل ألكسندر، الذى خصص له رسالته الثانية للدكتوراه التى ظهر بعض أفكارها فى كتاباته

(٨) انظر د. يحيى هويدى : باركلى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠، وترجمته كتاب باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦.

(٩) أنظر دراسة د. عاطف العراقى: الدكتور يحيى هويدى والبحث عن واقع الإنسان، مجلة القاهرة الذى اعتمدنا عليها فى بيان مراحل حياة د. يحيى هويدى. فقد ولد فى ١٥ يوليو ١٩٢٣ بالقاهرة، وأقام مع أسرته فى قرية بجيرم مركز قويسنا، وأمضى فترة التعليم الأولى فى شبين الكوم والثانوية بمدرسة حلوان ثم الخديوية، حيث حصل على التوجيهية ١٩٤٠ والتحق بجامعة القاهرة وتخرج فيها ١٩٤٤ وعمل بالتدريس بالمدارس الثانوية لمدة خمس سنوات حيث حصل على الماجستير ١٩٤٩ والدكتوراه من فرنسا ١٩٥٥ وعاد للعمل بكلية دار العلوم مدرساً ثم استاذاً مساعداً حتى ١٩٦٦ لينتقل إلى آداب القاهرة استاذاً ووكيلاً ورئيساً لقسم الفلسفة ثم عميداً لها فى الفترة من ١٩٧٠ حتى ١٩٧٢.

عمل مستشاراً ثقافياً لمصر فى بلجيكا وهولندا عام ١٩٦٣-١٩٦٤ وفى غينيا ١٩٦٦، واعر إلى السعودية لمدة عام وللكويت واستاذاً زائر بجامعة القاهرة بالخرطوم، كما شارك فى العديد من الملتقيات، خاصة ملتقيات الفكر الإسلامى فى الجزائر عدة سنوات، ومؤتمر حضارة البحر المتوسط بإيطاليا ١٩٨٢ ومؤتمر الشيخ مصطفى عبد الرازق بأداب المنيا جامعة اسيوط. وعين عضواً بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة حيث اشرف على الكتاب التذكارى الذى اصدره المجلس عن أحمد لطفى السيد.

بالعربية والتى خصص لها الباب الرابع من كتابه " دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة" (١٠). فى أربعة أقسام شملت التعريف بألكسندر وفلسفته من خلال عرض محتويات كتابه " المكان والزمان والألوهية "، تعريف الفلسفة، المكان، الزمان. ويتناول فى القسم الثانى الواقعية عند صمويل ألكسندر، ويخصص القسم الثالث لأسس الواقعية الفلسفية، وهى عنده: اكتفاء الوجود بذاته - البدء بصيرورة الوجود الطبيعى، واستقلال الطبيعة عن الذات، وفى القسم الرابع "فلسفتنا فلسفة واقعية" يعرض فيها بعد التمهيد، فلسفتنا الثورية، الفلسفة المثالية، والفيلسوف المثالى الواقعى، الفلسفة الواقعية والفلسفة العملية.

[٢]

وقد حاول هويدى الربط بين الواقعية الجديدة الفلسفية والتحولات التاريخية والسياسية التى مرت بها مصر خاصة فى الستينات ومن هنا حاول تقديم قراءة سياسية فى العديد من أبحاثه فى هذه الفترة مثل كتابيه " حياد فلسفى " و "الفلسفة فى الميثاق" وكتب عن " الحرية فى الفلسفة المعاصرة" (الهلal يوليو ١٩٦٧). "وأزمة الحرية" فى فلسفة سارتر" فى كتاب سارتر مفكراً وإنساناً فى نفس العام كما كتب عن "فلسفة المقاومة (الهلal أغسطس، ١٩٦٧) و"سيكوتورى ثائر من إفريقيا" الفكر المعاصر، مارس، ١٩٦٨،، وفلسفة الدولة العصرية" "الفكر المعاصر، يوليو، ١٩٦٨".

لقد ظهر الهاجس السياسى الوطنى فى كتابات يحيى هويدى مبكراً فى إطار نظرة كلية عامة ترتبط فيها الوطنية بالدين وليس كما يظن البعض مما يربطون بين موقف هويدى الفلسفى العام وبين بعض الكتيبات التى ظهرت فى فترة التحول الاشتراكى والحياد الإيجابى، فمن يتابع كتابات هويدى يجده على سبيل المثال فى

(١٠) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، المقدمة ص أ.

الطبعة الأولى من كتابه " مقدمة فى الفلسفة العامة " الذى صدر إبان العدوان الثلاثى على مصر ١٩٥٦ يقول لقد " تم تأليف هذا الكتاب فى ظروف عصيبة أيام الغزو الفرنسى البريطانى - الصهيونى على مصر. ومن خلال هذا الاعتداء الوحشى على أرض الوطن أتيح للإنسانية أن تتعمق معنيين للإنسان : الإنسان الذئب الذى يلقى بكل القيم الإنسانية وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية، والإنسان الذى يؤمن بحقه فى حياة حرة كريمة ويؤمن بالإنسانية وقيمها السامية، ويعيش هذه القيم فى ذاته ويدافع عنها لآخر رفق فيه.. ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل هاتين الصورتين للإنسان، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزائهما "موقفاً".

والرجل بالطبع لا يزعم أن كتابه يحقق غرضاً سياسياً لكنه يدعو قارئه "إلى أن يفتن إلى أهمية الجانب السياسى - على الأقل ذلك الجانب، الذى يتعرض لمفهوم الإنسان - فى تفكيره الفلسفى بوجه عام" (مقدمة الطبعة الأولى).

ويستشعر هويدى ضرورة النظرة الفلسفية الكلية القائمة على الإنسان وعلى تأكيد الجانب الروحى فيه مقابل الإيمان بالعلم وإنجازاته فى مقدمة الطبعة الرابعة من نفس الكتاب فى منتصف الستينات، فهناك دور للفلسفة من هذه المرحلة فى مرحلة تطور مجتمعنا العربى، وهى مرحلة التطور الاشتراكى، يؤكد هويدى خاصة فى هذه المرحلة على ضرورة العقائد الدينية الروحية فى إطار هذه النظرة "الاتجاه الفلسفى الذى يوحد نظرتيه العامة إلى الحياة، والعقائد الروحية التى يؤمن بها وتقدم لنا جميعاً فضلاً عن ذلك كله لوناً من الثقافة العامة يعوزنا ويعوز العلماء المتخصصين أنفسهم، ويسرى تياره فىنا فيربطنا كلنا فى خيط واحد نتعرف عليه فيما بيننا وبين أنفسنا ويتعرف عليه الغريب عنا ويجده واضحاً بيننا كلنا.

ونلاحظ فى هذا التقديم أن يحيى هويدى يسعى إلى تحديد نظرة فلسفية ورؤية كلية ترتبط بالتطور الاجتماعى والسياسى لمصر فى الستينات ومن جهة ثانية يؤكد على العقيدة الدينية والقيم الأخلاقية والتوجهات الإنسانية التى يستشعر

ضرورتها وربما لا تظهر للعيان فى واقعنا وتوجهاتنا الأيديولوجية فى هذه الفترة،
والتي يسعى هويدى إلى تحديد معالمها والتأكيد الدائم على الإنسان ودوره ومكانته
وقيمته فى المجتمع، لذا فهو يصف الباب الرابع " فاتحة فى علم الأخلاق " المبحث
الذى يأمل أن تتجه إليه الدراسات الأخلاقية فى بلادنا بدلاً من أن تدور فى الدائرة
القديمة المعروفة لعلم الأخلاق.

وهذا ما يظهر جلياً فى مقدمته للطبعة الخامسة من كتابه الفلسفة العامة التى
ظهرت بعد هزيمة يونية ١٩٦٧ والتى يرجعها إلى أننا لم نستطع أن نوضح
لأنفسنا معالم الصورة كما ينبغى أن تتضح، ولم نستطيع أن نتبع المنهج العلمى فى
معالجة الكثير من الأمور، ولم نستطع أن نسير فى الخط الديموقراطى إلى نهايته
ولم نستطيع أن نعمق إطار حياتنا، ولم نستطع أن نسلط أضواء كافية على المفاهيم
والمبادئ التى انتشرت فى حياتنا ولم نستطع أن نعمل فى حياتنا وفى سلوكنا بوحى
من قيمنا الأخلاقية والروحية، واستغرقنا التفاصيل فلم نستطع أن ننظر نظرة
شمولية إلى المجتمع ككل، وهذه المسائل: المنهج العلمى - الدين والقيم الأخلاقية
والروحية، النظرة الشمولية للمجتمع تعلمنا إياها الفلسفة .

وهو يؤكد أنه ليس العلم فقط والتكنولوجيا، بل الوعى الاخلاقى هو الذى
يحكم الحياة " أن معركة الشعوب مع الحياة لا يحكمها تفوقها التكنولوجى فحسب،
بل مدارها دائماً هو " الإنسان " الذى لابد من أن يعمل عملاً متصلاً على صقل
وعيه وتشكيله منهجياً سلبياً عن طريق الاستزادة من الدراسات الإنسانية بجميع
فروعها.

ويتأكد لنا مع كل طبعة جديدة لكتابه الذى يوجهه للطلاب والمتقنين فى
مصر إحساس هويدى القوى الذى يزداد بضرورة أن تقدم الفلسفة أيديولوجياً،
وبالطبع لا يقدم لنا فى عمله هذا معالم هذه النظرة الأيديولوجية، لكنه يشير فقط
إلى ضرورتها، فالفلسفة عنده هى علم الوجود العام وهى أيضاً الحياة الكلية، ومن
هذه الناحية فإنها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بعداً هاماً من أبعاد
وجوده ونافذة يطل منها على الوجود العام الذى التحم به وجوده التزاماً مباشراً.

إلا أن ما يلاحظ فى العالم هو تناقضات وصراعات، وهذه الصراعات الطبقيّة والقومية والأيدىولوجية عند هويدى بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان لتعميق وجوده وصقل وعيه ليتبين طريقه وليوضح لنفسه موقفه وليس هذه الدعوة فى صميمها إلا دعوة للتفلسف .. وهو لا يزعم بالطبع أنه يقدم أيدىولوجياً فهذا مطلب كبير ينوء بحمله هذا الكتاب، وإن كان عمله هذا كما يشير خطوة على الطريق يتقدم بها وإليه ثم ما يلبث أن يتوقف عنها يشير إليها ولا يستغرق فيها هى عنده بعد من أبعاد الفلسفة أو بديلاً عنها. فالفلسفة عنده هى الإنسان.

فهو يعود فى الطبعة التاسعة ليؤكد مرة ثانية على ضرورة النظر الفلسفى والاهتمام بشواغل الروح، تلك التى تعبر عن جوهر الحياة الإنسانية الأصيل وهذه الشواغل هى التى اهتم بها هذه الفترة حيث قدم لنا بحثه " مفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية".

[٣]

وقبل أن نتناول اتجاه هويدى الفلسفى الواقعى الذى دعا إليه نتوقف عند فهمه لطبيعة الفلسفة والتفلسف الذى يمهد لهذا الاتجاه والذى تناوله تحت عنوان "الموقف الفلسفى".

بدلاً من أن يسعى هويدى إلى تقديم تعريف للفلسفة، يتناول التعريفات المتعارف عليها ويرى أنها تعريفات مرفوضة، فالتعريف مهمة شاقة أدنى أن تكون الخطوة الأخيرة من أن تكون الخطوة الأولى، ولهذا يبدأ بتحذير القارئ لرفض بعض التعريفات المتداولة لأن ضررها من وجهة نظره أكثر من نفعها، مثل القول أن الفلسفة هى محبة الحكمة، أو أنها البحث فى العلل البعيدة للظواهر مقابل العلم الذى هو بحث عن العلل القريبة لها أو القول أنها بحث فيما ينبغى أن يكون مقابل العلم الذى هو بحث فيما هو كائن وأنها دراسة نظرية تقوم على التأمل لا شأن لها بدنيا الأفعال الواقعية .

ويلجأ بدلاً من ذلك إلى الحديث عن " الموقف الفلسفى " فالتفلسف فى رأيه موقف من الحياة تفسده أية محاولة لتعريفه. ويحدد لنا طريقتين للتعرف على الموقف الفلسفى والاقتراب منه، الأول تحديد مستويات الحياة والثانى بيان معنى الحكمة بالترقة بين الحكمة بمعناها الشائع العملية والفلسفة " الحكمة النظرية".

وهو يميز ثلاثة مستويات فى الحياة الأول الذى يوجد فيه الفرد منصرفاً إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية، والثانى تكوينه مجموعة من المبادئ التى يسترشد بها فى حياته وتمثل " فلسفته الخاصة " أو الزاوية التى ينظر من خلالها إلى الحياة والثالث هو تعميق الفلسفة الخاصة بالبحث والتأصيل النظرى ويصل فيها الإنسان إلى المستوى الثالث أى البحث الفلسفى . ومن هنا فالبحث الفلسفى هو أولاً وقبل كل شىء موقف من الحياة وهو يمثل أحد مستويات تفكير الإنسان فى هذه الحياة .

والطريق الثانى هو التفرقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية . فالأولى تتصف بأنها جزئية مقابلة الثانية كلية وهى حكمة بليدة لا تثير فىنا الدهشة، وطابعها التدبير يقوم به الإنسان فى صورة آلية، بينما الحكمة النظرية تقوم على الدهشة والتأمل ويرتبط بذلك سعة الأفق، وهى لذلك العلم الذى يبحث فى الأسس النظرية التى تدعم مجموعة المعتقدات التى يعتقدها كل منا فى حياته الخاصة .

ثم يحدد لنا خطوات الموقف الفلسفى، فهو ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب وثرثرتها الدائمة وخلوها من التأمل وتعصبها الزائف الأجوف، فالفلسفة، هى علم الوجود الكلى، والفيلسوف لن يستطيع البحث فى الوجود الكلى ويناقشه إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، تلك هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى ويتم ذلك بعملية رد العالم الخارجى إلى الذات، حتى يتسنى للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية وهذه هى الخطوة الثانية، وعلى هذا فالتفلسف يقتضى حركتين الأولى يرجع فيما الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية والثانى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه.

ويحذرنا هويدى من خطأين يؤديان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف : التعلق بجزئيات الحياة اليومية العملية الجارية، واستمراء حياة الذات والاكتفاء بتأمل "الآننا" متناسيين أن الإنسان موجود فى العالم وسط الآخرين وعلى هذا النحو تستطيع الذات إدراك العالم على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذاتى هنا "أكون واقعياً"^(١١).

ثم أتجه هويدى بعد ذلك إلى قراءة الفكر الإسلامى من خلال الواقعية الجديدة بتوفيقه بينها وبين الاتجاهات العقلانية فى الفكر العربى المعاصر ومن هنا كانت رغبته فى إعادة النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح فى كتابه الهام "نحو الواقع مقالات فلسفية"، وخاصة أبحاثه عن "بعثنا الفكرى كيف؟"، "العلاقة بين الدين والفلسفة من زاوية حضارية" و"أهمية الدراسات الإنسانية فى المجتمعات النامية". بالإضافة إلى دراساته عن : "الدين والمجتمع" الشيخ مصطفى عبد الرازق و"الفكر السياسى" عند أحمد لطفى السيد.

[٤]

ويهمنا أن نقف عند تأويله الواقعى لفلسفة ديكارت بهدف التأكيد على توجهاته هو، ففى ظنى أن الأفكار التى حاول التأكيد عليها لدى ديكارت هى الأسس التى يقوم عليها تفكيره الفلسفى^(١٢).

يحدد هويدى فى تقديمه لديكارت الجديد الدافع الذى حفزه إلى ذلك، وهو أن يقدم إلى القارئ العربى منهجاً جديداً فى دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهذا المنهج يقوم فى صميمه على وضع الموضوع وجهاً لوجه أمام نقيضه أو وضع

(١١) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، القاهرة، ص ٤٨

(١٢) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠ ص ٥ وما بعدها.

جانب من الصورة فى مواجهة جانب أخر اج وليوضح أن المشكلة الواحدة فى الفلسفة لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليقفنا بهذا على الصراع بين الأفكار فى تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل من ديالكتيك الفكرة الواحدة من الموضوع إلى نقيضه.^(١٣) أنه يحدثنا عن ديالكتيك الفكر وليس المادة، وهذا هو ما يشغله وهو ما يظهر فى دراسته المشار إليها.

يقدم لنا صاحب الفلسفة الواقعية الجديدة فى العربية، صورة مختلفة عن ديكرت، يهدف من ورائها رفض وهدم ما رسخ فى أذهان العربية عن الفيلسوف الفرنسى ويحدد لنا أولاً تلك الصورة التقليدية التى عرف بها ديكرت، فقد استقر فى الأذهان أن ديكرت رائد من رواد المثالية وأنه "فيلسوف الكوجيتو" وأنه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة، وأنه فيلسوف الشك المنهجى الذى اتخذ من الشك وسيلة إلى اليقين واستقر فى الأذهان أنه بدأ فيلسوفاً لا عالماً، وأن الفيزيقا الديكرتية مستمدة من الميتافيزيقا بمعنى أنه لم يفكر فى الفيزيقا إلا لخدمة ميتافيزيقاه.

يرى الدكتور هويدى أن هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصور لنا ديكرت على أنه مثالى مناف للروح الفلسفية الديكرتية، وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها إلا تركز إلى الدعة وتعيش فى مستوى واحد، هو مستوى الفكر، على العكس من ذلك فإن فلسفة ديكرت لا يمكن أن تفهم — وهذه فكرة محورية يؤكد عليها هويدى — إلا إذا أبعدناها ما عن المستوى الواحد وجعلناها تعيش بين مستويين الفكر والعلم والمعرفة الإنسانية من ناحية والمادة والطبيعة والوجود العام من ناحية أخرى، ومن هذه الزاوية فإن ديكرت سيكون فيلسوفاً واقعياً وليس مثالياً باعتبار أن الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة الديالكتيك الحى بين الفكر والمادة.^(١٤)

(١٣) المرجع السابق ص ١٠

(١٤) المرجع السابق ص ١٠.

يحاول هويدى على امتداد إحدى عشر فقرة طويلة تقديم ذلك التفسير الواقعى. فقد اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية إلى أن يضع العلم على أسس جديدة، ويلاحظ أن ديكارت بدأ حياته عالماً لا فيلسوفاً، وأن العلم الذى أراده هو العلم الذى يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء. وديكارت فى "قواعد لهداية العقل" لم يكن قد أكتشف بعد ميتافيزيقاه، ذلك لأن الميتافيزيقيا الديكارتية لا قوام لها إلا باكتشاف مستويين: مستوى الأشياء ومستوى الوجود الذى يتحدى الطبيعة والأشياء. وديكارت فى هذه المرحلة كان يعيش فى مستوى واحد وكان مازال مأخذاً بالتفكير العلمى الآلى^(١٥). لم يفكر ديكارت فى الميتافيزيقا — فيما يرى هويدى — إلا فى إبريل ١٦٣٠ وأول ما اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقائق الأبدية بالنسبة لله هنا أصبح لدينا مستويين. أن ديكارت باكتشافه هذا نجح فى إيجاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات، وكان يؤمن كذلك بالله. وهذا ما نجده لدى هويدى نفسه الذى لا يريد أن يضحى بأى بعد من هذين البعدين لحساب الآخر.

يخبرنا هويدى فى الفقرة التالية أن ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميتافيزيقى فى فلسفته كان لابد أن يعود للطبيعة والأشياء وإلى العالم لينظر إليها نظرة جديدة وهذا ما فعله بالفعل، ويرى أن الفكرة الرئيسية التى سيطرت على ديكارت هى أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة، وبالرغم من عدم امتزاجه بهما إلا أنه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العالم وأن وجود العالم ليس إلا أسطورة والنتيجة الأولى لهذه النظرة أنه أصبح يعتقد أكثر من أى وقت معنى آلية الأشياء والأجسام الحية جميعاً. والنتيجة الثانية دفاعه عن دوران الأرض. والنتيجة الثالثة هى اكتشافه لنظرية الخلق المستمر التى أعلن عنها فى الفصل السابع من كتاب "العالم"، والتى أراد من ورائها أن ينزع عن العالم كل فاعلية ويصوره باعتباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله فى كل لحظة من لحظات الزمان ليبقى الكون على تماسكه^(١٦).

(١٥) المرجع السابق ص ١٧

(١٦) المرجع السابق ص ٢٦

ومن رسائله عام ١٦٣٧ إلى "هويجنز" وإلى "بليموس" يصل هويدي إلى أن "المقال فى المنهج" يشتمل على الفيزيكا الديكارتية. وإذا كان قد وصل إلى الكوجيتو فإن الكوجيتو هنا مختلف عن كوجيتو "التأملات" فهو فى التأملات أساس كل حقيقة وكل يقين أما فى المقال فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقيناً، والنتائج التى ترتبت على كوجيتو "التأملات" نتائج أنطولوجية أما نتائج كوجيتو "المقال" فكلها تتصل بالعلم.

إلا أن الوصول إلى الكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لان هدفها هو الوصول إلى الوجود أو على الأقل الجرى وراءه والبحث فيه. فإذا كانت الأفكار الواضحة المتميزة قد اسلمتنا إلى "الانا" أو إلى الشئ المفكر ولا يمكن أن نتوقف عند هذا الشئ المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول إلى الوجود، لقد أوصلتنا الفلسفة الديكارتية فى مراحل تطورها حتى "التأملات" إلى وجودين، وجود عالم يقدمه لنا العلم ووجود اله متعال منفصل عن هذا العالم تقدمه لنا الميتافيزيقا. ولكن هذا التباعد بين العالمين لم يكن ليستمر طويلاً لأنه لا يتفق مع الدور الذى نيط بالإنسان فى الفلسفة الديكارتية وهو أن يصل ما بين هذين العالمين.

ويبين هويدي أن أبحاث ديكارت اتجهت فى نهاية حياته إلى الاهتداء بالإنسان، والإنسان الواقعى بصفة خاصة، والإنسان الواقعى لا يمكن أن يكون مجرد عقل، لأنه نفس متحدة اتحاداً طبيعياً بالجسد أو البدن، فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التى تربط الربان بسفينته. ولا تكتمل دراسة الإنسان إلا بمعرفة المذهب الأخلاقى والأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية أسس دينية قدمها بطريقة تحافظ على استقلال الإنسان فى مواجهة الألهى مما جعل ديكارت فى رأى مفسره فيلسوف المحافظة على المستويات.

ويمزج هويدي هذا التفسير الواقعى لديكارت بتفسير وجودى بحيث يمكننا أن نحصر الجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت على النحو التالى : الشك عند

ديكارت ليس شكاً عقلياً بل عاماً قوامه موقف رافض يستند إلى تجربة إنسانية شاملة، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلى بل على أنه "شئ يفكر" أى أن الوجود الإنسانى أكبر من أن يحصر فى مجرى التفكير العقلى، إذ أنه شئ أو كيان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه، الإدراك عند ديكارت ليس أبصاراً وليس لمساً وليس من عمل المخيلة بل هو شبيه بفعل الإدراك عند هوسرل إذ أنه أثناء فعل الإدراك ينظر الإنسان أمامه فىرى الأمتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امتداد عقلى — الأنية الإنسانية عند ديكارت تعتمد على الإرادة والحرية، والحرية لدى الإنسان مساوية لإرادته، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلاً حرية عقلية أو حرية استواء الطرفين، النفس متحدة بالجسد اتحاداً طبيعياً، لكن ديكارت لم يمضى فى القول بهذا الاتحاد الطبيعى بينهما إلى نهايته، إذا عاد وقال بالثنائية أو بالتوازي بينهما، وهو أمر طبيعى بالنسبة لفيلسوف المحافظة على المستويات.

[٥]

وتظهرنا اهتمامات هويدى على انشغاله — بحكمة تكوينه ودراسته — بالفلسفة الفرنسية كما ظهر فى رسالته الأولى للدكتوراه وفى ترجماته المختلفة، فقد اهتم بالقضايا الميتافيزيقية التى تدور حول الوعى والإنسان، حيث ترجم لنا عام ١٩٦١ كتاب بول جانيه وجبريل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعة^(١٧) وقدم بالاشتراك ترجمة لكتاب جان لاكروا "نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة" وهو عمل كما يخبرنا مؤلفه خصص فى أغلبه لفلسفة التأمل العقلى التى

(١٧) وهو عمل يقدم لنا المشكلات الميتافيزيقية الكبرى مثل: الشك واليقين، الوحدة والكثرة، مشكلة المادة، مشكلة النفس، الصلة بين النفس والبدن، راجع هويدى مترجم: بول جانيه وجبريل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦١.

تواصل تقليدياً فرنسياً أصيلاً^(١٨) يضاف إليهم ترجمة كتاب جارودى "نظرات حول الإنسان *Erspectives de l'Homme* وإذا تساءلنا عن مبررات اختياره لترجمة هذا العمل لوجدناه يخبرنا فى كلمة المترجم أن جارودى يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنسانى ... ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعى وهو يقدم لنا فى "نظرات حول الإنسان" نماذج متعددة للإنسان، الإنسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة، الإنسان فى الفلسفة الكاثوليكية، الإنسان فى الوجودية المؤمنة أو السقراطية الجديدة المسيحية، الإنسان فى الفلسفة الشخصانية، الإنسان فى فينيومولوجية الطبيعية عند تيار دى شاردان، الإنسان فى الفلسفة البنيوية، الإنسان فى الفلسفة الماركسية ولا يترجم هويدى اتفاقاً مع فلسفته واتساقاً مع معتقداته هذا الفصل الأخير^(١٩) فهو يدعم كما نرى فى هذه الترجمات التى تمثل اختياره الفلسفى اهتمامه المزدوج بكل من: الفلسفة الفرنسية فى تطويرها المعاصر، وانشغاله بالإنسان.

[٦]

ويؤكد هذا الإنشغال بالإنسان، الإنسان الواقعى فى حياته السياسية والاجتماعية والدينية دراساته المتعددة خاصة تلك التى تدور حول الوجودية وسارتر والحرية بالإضافة إلى التوجه العام لكتابه "تحو الواقع"، والذى يؤكد فيه

(١٨) وهذا العمل يتكون من ثلاثة أقسام يشمل على التولى: فلسفات التأمل العقلى عند جان تاير وجابريل مادييه وأميديه بولفو وبول ريكور ولوى لافيل وأريك فايل وهنرى دوميرى وفلسفات الوجود عند برديائيف ومونييه وموريس نيدرونيسل ولفيناس ومارسيل وميرلو بونتى وميشيل هنرى وجان فال والقسم الثالث والآخر مخصص لفلسفة الاستمولوجيا والانثروبولوجيا والسيكولوجيا مثل: لالاند وباشلار وفوكو وشتراوس وموريس برادين وجورج جورفيتش. أنظر جان لاکروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٩.

(١٩) د. يحيى هويدى [مترجم] كتاب جاروى : نظرات حول الإنسان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، المقدمة، ص ٤.

على الجوانب السياسية والاجتماعية والدينية عند رواد الفكر الفلسفى العربى المعاصر، أحمد لطفى والشيخ مصطفى عبد الرازق.

ويتضح هذا الموقف فى آخر ما أصدره يحيى هويدى من كتب وهو "قصة الفلسفة الغربية" ١٩٩٣، الذى يبدو أنه جزء من عمل أكبر لم يظهر حتى الآن فهو باب من كتاب كما يتضح من قوله فى المقدمة "سنحاول هنا فى هذا الباب أن نتبع تلك المراحل "مراحل التفلسف" فى عرض تاريخ تكون الاولوية فيه لتطور المشكلة نفسها وللطريقة التى اختارها إنسان الحضارة الغربية فى وضعه لها وفى كيفية طرحه للتساؤلات حولها باعتبار أن الفلسفة هى علم إثارة التساؤلات وطرح المشكلات الخاصة بتلك العلاقة على وجه التحديد"^(٢٠). وإذا ما تساءلنا نحن بدورنا عن هذه العلاقة وجدنا إجابة هويدى أن موضوع الفلسفة هو دراسة العلاقة بين الإنسان والعالم، ويصيغها لنا من خلال فهمه هو لطبيعة هذه العلاقة وكأنه ينطق الفكر الأوروبى بما يريده هو، يقول: "وسواء تبلورت هذه العلاقة فى طراز معرفى إدراكى يقوم على محاولة الإنسان الوصول إلى الحقيقة واليقين أو فى موقف عام يتخذه الإنسان من الحياة ويتسم بالجرأة والمواجهة، فإن هذا الإنسان قد فطن إلى أن استكشافه الفكرى للعالم الخارجى لابد أن يمر بعالمه الداخلى وهو الذات أو الشعور أو الوعي. وفطن فى الوقت نفسه إلى أن هذه الذات ليست فقط ذاتاً عارفة بل هى طاقة شعورية وجدانية. وذلك لان الحكمة التى غالباً ما تفهم على أنها مرادفة للفلسفة ليست هى بالدقة المعرفة، ولأن الفلسفة — فى نهاية المطاف — ليست موضوعاً يطرح للبحث بقدر ما هى رسالة"^(٢١).

وعلى ذلك يمكن القول أن كتابات هويدى الفلسفية تقدم عدة مراحل متميزة يجمعها خيط واحدة مرحلة الكتابات الفلسفية الخالصة فى رسائله الأكاديمية حول باركلى وحول فكرة التعالى ثم مرحلة الواقعية الجديدة مع ميل للفلسفة الوجودية

(٢٠) د. يحيى هويدى: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٣ ص ٧.

(٢١) نفس الموضوع السابق

ومرحلة فلسفة الوعي الإنسانى. ونجد الأسس العامة لتفكيره هويدى فى هذه المراحل الثلاث:

- (١) التأكيد على الواقع وأن الواقع ليس واقعاً مادياً فقط ولا فكرياً روحانياً خالصاً.
- (٢) التأكيد على الواقع مستويات متعددة وأن على الفيلسوف الحق المحافظة على المستويات الله، والطبيعة، العالم والإنسان. وقدم تفسيره لديكارت على هذا الأساس.
- (٣) التأكيد على أهمية ودور الإنسان فى الواقع. ليس الإنسان العارف (الذات) ولا الواقع المادى الطبيعى ولكن الإنسان فى العالم.
- (٤) الفلسفة ليست تأملاً فكرياً منعزل عن القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية لكنها رؤية إنسانية، محورها الإنسان، الإنسان الحى الواقعى فى حياته العامة وفى قضايا الكلية وبالتالي فهى (الفلسفة) تأكيد على المشاركة ليست العقلية فقط، أى الفلسفة النظرية، بل هى انخراط فى الواقع بكل مستويات وفى الصدارة منها الإنسان.

حسن حنفى :

(١) حوار فكرى وجدل نقدى

تثير كتابات حسن حنفى كثيراً من القضايا المهمة ليس فى مجال الفلسفة فقط وهو تخصصه العلمى وميدان عمله الأساسى ، ولكن فى الفكر الدينى والسياسى والاجتماعى والنقد الأدبى، ويثير ما يطرحه من آراء فى هذه المجالات كثيراً من الجدل والسنقاش والنقد والهجوم، ولا نبالغ إن قلنا إن ما كتب عنه مثلما كتب عن الجابرى يفوق ما كتب عن أى مفكر عربى آخر من المفكرين المعاصرين. والملاحظة الأساسية التى تفرض التساؤل أن معظم - إن لم يكن كل - ما كتب حوله كان نقداً له وهجوماً عليه. ومما يزيد هذه الظاهرة تعقيداً أن يأتى هذا النقد وذاك الهجوم من اتجاهات فكرية مختلفة ومتباينة فيما بينها: إسلامية وماركسية وتفكيكية وتحليلية نفسية وغيرها.

والسؤال عن ما هو السبب فى هذا النقد الحاد والهجوم الشديد؟ وعن دور هذا النقد فى إيجاد حركة فلسفية واعية فى مصر وحركة نقدية قادرة على المتابعة والحوار؟ ومهمة الفصل الحالى مناقشة هذه المسألة، أو على الأقل طرحها للنقاش. فماذا قدم حسن حنفى من آراء فى القضايا التى تناولها فى كتاباته الكثيرة؟ وما هى وجهات النظر المختلفة التى طرحها واستوقفت معاصريه؟ أهى الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الذات والآخر، الشرق والغرب، الماركسية والإسلام، الهوية والخصوصية، الأصولية والاستغراب؟ وما هى المناهج التى قدمها معاصروه فى نقدهم لهذه الآراء؟ هل هى المناهج التقليدية السلفية النصية أو العقلية، الشعورية الحدسية أو الاجتماعية التاريخية الجدلية؟ وأين محور الخلاف

(*) هذه الدراسة اسهمنا بها فى تكريم حسن حنفى فى الكتاب الجماعى الذى اشرفنا عليه بعنوان "جدل الأنا والآخر" : قراءات نقدية فى فكر حسن حنفى ، وهو أول كتاب جماعى يصدر عنه فى العربية، وهو لا يعبر عن رأى فرد ما، بل هو محاولة جماعية لتقديم عدة رؤى ومناهج مختلفة من مواقف فلسفية متعددة حول أطروحات حسن حنفى. "قصد بها أصحابها الحوار العلمى الخالص مع أفكاره وكتاباته بعيداً عما يسود حياتنا الحالية من انقياد وتكفير. فالعمل ليس ذاتياً شخصياً لكنه جهد جماعى لأجيال متعددة ومواقف متنوعة. سعت للحوار والإضافة. فالحوار والنقد الفكرى يضيئ، فالأشجار تزدهر بثمارها وبالمياه التى تغذيها.

بين حنفى ونقاده هل فى التحليل العلمى المعرفى أو الدينى العقائدى أو السياسى الأيديولوجى؟ ولماذا أجمع كل مَنْ كتب عنه أو الغالبية العظمى منهم على نقد أفكاره بل أحياناً الهجوم العنيف عليها؟ هذا هو الإشكال الأساسى الذى تدور حوله الدراسة الحالية، أى قضايا النقد الفلسفى ومناهجه، أبعاده ومستوياته، وبهنا قبل أن نتناول هذا الإشكال أن ندلى ببعض الملاحظات الأولية التى تلقى الضوء على ما نحن بصدده.

الملاحظة الأولى أننا اخترنا بعض النماذج الممثلة لوجهات النظر النقدية المختلفة من أجل معرفة كيف تعاملت مع كتابات حسن حنفى، وهذه النماذج قدمت إما فى شكل كتب مستقلة أو مقالات فى دوريات أو فصول فى كتب مثل: وجهة النظر الدينية التى نجدها لدى كل من: محسن الميلى فى كتابه "ظاهرة اليسار الإسلامى" قراءة تحليلية نقدية" تونس ١٩٨٣، د. أحمد خضر فى "وقفات مع اليسار الإسلامى" سلسلة دراسات بمجلة المجتمع، اليمن، أو نقد د. محمد عمارة للتراث والتجديد مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، أو محمد إبراهيم مبروك فى كتابه "مواجهة المواجهة" وبعض كتبه الأخرى، وبالمقابل نجد وجهة النظر الماركسية كما طرحها ناهض حتر فى كتابه "التراث والغرب والثورة: فى فكر حسن حنفى" الأردن ١٩٨٦، وأديب ديمترى : النخبة الحائرة بين اليمين واليسار (اليسار العربى، العدد ٦٥) وفيصل دراج "حسن حنفى وتتنظير اللاعقلانية" (اليسار العربى)، ورفعت سلام تجديد التراث شرط النهوض فى كتابه "بحثاً عن التراث العربى" القاهرة ١٩٩٠، د. محمود إسماعيل فى "القراءة الأيديولوجية للتراث العربى" أدب ونقد، نوفمبر ١٩٨٧. وكذلك نجد وجهة النظر التفكيكية التى قدمها على حرب فى كتابه نقد النص بعنوان "حسن حنفى مشروع فكرى مثلث الجبهات" بيروت ١٩٩٣، وقد أسهم بعض الكتاب فى تقديم دراسات من منظور التحليل النفسى كما فعل جورج طرابيشى فى كتابه "المثقفون العرب والتراث" لندن ١٩٩٣، وقراءات كل من د. صلاح قنصوة لعلم الاستغراب (الهلال مايو ١٩٩٢) ود. نصر حامد أبو زيد "التراث بين التأويل والتلوين" قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى"، ود. فؤاد زكريا فى دراساته المتعددة خاصة "مستقبل الأصولية الإسلامية فى ضوء أفكار الدكتور حسن حنفى".

تلك مجرد نماذج نتوقف أمام بعضها بالدراسة التحليلية، وبالطبع هناك عدد من الكتابات الأخرى وبعض الدراسات الأكاديمية العربية والأوربية التى خصصت لدراسة فكر حسن حنفى نشير إليها بإيجاز فى مواضع مختلفة من الدراسة لكنها لا تندرج مباشرة ضمن إطار هذه الدراسة، ونفس الأمر ينطبق على التحليلات والعروض المختلفة فى دراسات مستقلة أو مقدمات ترجمات أعماله إلى اللغات المختلفة الأندونيسية والتركية واليابانية والألمانية.

الملاحظة الثانية ولعلها تكون الأولى هى أن هدفنا ليس عرض أفكار حسن حنفى ولا تبينها للدفاع عنها مقابل ما وجه إليها من انتقادات ولا الهجوم عليها عن طريق تكديس ما وجه إليها من اعتراضات ولا أيضاً وضع الموقفين تجاه بعضهما البعض باسم الحياد تاركين للقارئ استخلاص ما يراه من هذين الموقفين، بل هو تحليل هذه الأعمال بقصد دراسة آليات النقد الفلسفى العربى المعاصر انطلاقاً مما طرحناه من أسئلة.

الملاحظة الثالثة والأخيرة أننا لن نعرض لكل سؤال من الأسئلة السابقة على حدة موضحين موقف كل اتجاه نقدى من أفكار صاحب التراث والتجديد، بل سنعرض لهذه الاتجاهات النقدية الأساسية فى واقعنا الثقافى والفكرى والتى يكمن خلفها تيارات عقائدية وسياسية؛ مستخلصين الدوافع والأسباب ووجهات النظر التى تقدمها مقابل ما اختارت أن تتعامل معه من قضايا طرحها حسن حنفى فى محاولة لبيان حركة النقد الفلسفى فى مصر معقبين فى النهاية ببعض الملاحظات الختامية التى تحدد معالم هذا النقد الفلسفى فى أهم القضايا التى يطرحها المفكرون العرب المعاصرون.

أولاً : من الموقف من الغرب إلى مستقبل الأصولية الإسلامية :

(أ) الموقف الطبيعى و "التراث والتجديد" :

يمثل الحوار الدائم والمستمر بين صاحب "الموقف الطبيعى" وصاحب "التراث والتجديد" ملمحاً أساسياً فى حياتنا الفكرية بدأ منذ أكثر من ربع قرن واستمر حتى اليوم. ويتحدد هذا الحوار حول الموقف من الغرب، حيث بدأ حسن حنفى بكتابة عدد من الدراسات فى مجلة الطليعة والكاتب والفكر المعاصر بعد

عودته من فرنسا وذلك في أعقاب هزيمة يونيه ١٩٦٧. وتوقف فؤاد زكريا ليناقش "موقفنا من التراث الغربي" الذي نشره حنفى في الفكر المعاصر (يناير ١٩٧٠) ورد عليه زكريا في نفس العدد محدداً بداية حوار نقدي مثمر بدأ عقلانياً وأخذ يتحول إلى هجوم واستمر وكاد أن ينتهي انفعالياً. ووصل إلى ذروته فيما كتبه زكريا حول مستقبل الأصولية الإسلامية والذي نشر بعد ذلك في كتابه "الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة - رداً على مقالات حسن حنفى "الحركة الإسلامية المعاصرة" بجريدة الوطن الكويتية محدداً هدفين له:

الأول : هو بيان أوجه الخطأ والتناقض التي يعرض لبحثها.

الثاني : هو الإدلاء برأيه الخاص في الموضوعات الخطيرة التي تثيرها (ص ٥٠).

والنغمة الأساسية التي تسود نقد زكريا هي التناقض الذي يسود كتابات حنفى، والذي يمثل بالنسبة له لغزاً يعترف بوقوفه أمامه عاجزاً عن الفهم (ص ٥٤)، فبالإضافة لما يرصده من تناقض في أحكام حنفى على دور الفقهاء وتحليله لعقليتهم يقف أمام ما يسميه بالتناقض الأكبر بين الموقف العام لحنفى في مقالات جريدة الوطن وموقفه المعروف في كتبه وأبحاثه الأخرى؛ خاصة "التراث والتجديد" الذي دافع فيه حنفى بكل قوة عن تحويل النص الديني إلى حقيقة تعاش في العصر الحديث وهاجم بنفس القوة تجميد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية في التاريخ (ص ٥٦). ويصدر حكمه الذي رده عدد كبير من الكتاب بعد ذلك وهو "كيف يمكن لمؤرخ يريد تحديد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المسألة ويظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجة الموضوع" (ص ٥٧).

وهذا النقد الذي انتشر يندرج في تصورنا في إطار ما يسميه بـ "أوهام المسرح" حيث رده الكتاب لأن قائله فؤاد زكريا، بينما هو نقد لا يصمد أمام التحليل، فلا أخال ناقدًا يتهم البنية الداخلية لنص ما بالتناقض بمجرد أن ما جاء فيه من أفكار يتناقض مع عمل آخر للمؤلف صاحب النص. إن استغراق زكريا في الاهتمام المبالغ فيه بما يسمى بالاتساق الفكري وحرصه على المنطق الصوري الشكلي أبعدته عن الاهتمام بجوانب أخرى في دراسته للظاهرة الإسلامية، وهي

الجوانب الاجتماعية والتاريخية كما تنبه إلى ذلك ألكسندر فلورس في دراسته "قواد زكريا وجدالياته للظاهرة الإسلامية المعاصر" مما يجعلنا نتساءل عن حقيقة التناقض النظري الذي ينتج مواقف متماسكة اجتماعية وسياسية مقابل الاتساق النظري الذي يؤدي إلى مواقف عملية متناقضة!

إن نقد زكريا لا ينصب فقط على مقالات الوطن بل يمتد إلى معالجة حسن حنفى للموضوع، وهذا يجعلنا نتساءل هل القضية والغاية والتحليل والنتائج التي قدمت في "التراث والتجديد" هي نفسها ما نجده في مقالات الوطن عن "الحركة الإسلامية المعاصرة" كما أراد زكريا أن يمرر علينا ذلك في بحثه المشار إليه؟ أظن أننا لو دققنا النظر وأعملنا الفكر نجد أننا بإزاء خطابين متميزين أحدهما فلسفي إبستمولوجي وهو ما نجده في "التراث والتجديد" فهو عمل ذو غاية علمية موجه للباحثين والعلماء، بينما الثاني خطابي ديني ذو غاية سياسية يختلف في الموضوع والتحليل عن الأول؟ والسؤال: ما الذي جعل قواد زكريا وهو أقدر من غيره على إدراك هذا التمايز - يجتمع بين الخطابين ويتعامل معهما خالطاً بينهما؟

في تقديري أن خلافاً أساسياً في التوجه بين حنفى وزكريا يكمن خلف هذا النقد "زكريا - كما يرى فلورس - من أصحاب الدعوة للعقلانية والحدثة في الوطن العربي، دونما تحفظ على غريبة الأفكار العقلانية التي تغلغت في مصر والوطن العربي ولو عن طريق الهيمنة والغزو الفكري وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلاني الحديث في الحياة الثقافية العربية". بينما حنفى في أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربي معطياً للتراث الفكري العربي الإسلامي مكاناً واسعاً في مذهب التجديدي". ومن هنا فإن نقاط الاختلاف بينهما شديدة الاتساع، ونستطيع تحديدها طبقاً لمقتضيات بحثنا الحالي في قضيتين هما :

- ١- قضية الهوية والأصالة.
- ٢- قضية الموقف من الغرب.

وهما القضيتان اللتان اتخذ فيهما المفكران موقفين مختلفين.

ويتضح هذا الخلاف إذا ما تتبعنا تحليلات زكريا والتي تتخذ من مقالات حنفى ذريعة لمناقشة فكر الجماعات الإسلامية وهو الهدف الثاني - أو قل الرئيسي من دراسته - حيث يرى أن حنفى ينظر إلى نفسه في كثير من الأحيان على أنه

امتداد عصرى لتراث الفقهاء، وينتقى نصوصاً تكشف عن تعاطف وتقدير من حنفى لأصالة الفقهاء القدامى، ويتوقف أمام فهم حنفى للأصالة بالنقد، يقول: "تنطوى عبارات الكاتب على فهم شديد القصور لمعنى "الأصالة الإسلامية" حيث ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، ويعد تحديث النص الدينى ابتعاداً عن الأصالة" (ص ٥٢).

الحقيقة أن هذا النقد أو الاتهام يجعلنا نشك فى أن الناقد - الذى يعالج موقف حنفى من هذه القضية فى مقالات الوطن وفى التراث والتجديد - حيث لم يكن كتاب حنفى "من العقيدة إلى الثورة" قد صدر بعد- لم يقف أمام موقف حنفى من الأصالة ومن تحديث النص الدينى فى بقية أعماله المنشورة حتى ذلك الحين، فما جهد حنفى فى معظمه إلا تحديثاً للنص الدينى كما اعترف الناقد صراحة (صفحات ٥٧ - ٦٧ - ٧٢ - ٩٨)، وكما يظهر فى التراث والتجديد والمجلدات الخمسة فى "من العقيدة إلى الثورة". هل النقد هنا موجه إلى مقالات الوطن عن الحركة الإسلامية المعاصرة و إلى فهم الكاتب لمعنى الأصالة الإسلامية وتحديث النص الدينى؟ بل على العكس من ذلك، نحن نجد إن النقد الأساسى الموجه من دعاة الأصالة الإسلامية، هو أن حنفى تجاوز كل الحدود فى تحديث النص الدينى ويدور جهد حنفى كله كما يتضح من عمله الأساسى حول تجديد التراث بحثاً عن نظرية معاصرة فى التفسير وذلك هو القسم الثالث والأخير من "التراث والتجديد" كما أشار إليه حنفى فى خطته للعمل.

وترتبط هذه القضية الأصالة (الهوية) أو ما يمكن أن نسميه العلاقات بين الأنا والآخر، أو الحداثة والتراث بنقد فؤاد زكريا لموقف حنفى من التحديث، الذى يتضح فى مواضع متعددة من بحثه المشار إليه خاصة فى تحليله لأسباب قتل جماعة الجهاد لرئيس مصر السابق يقول: "بدافع الأمانة والموضوعية الفكرية أيضاً نقول بأن هذا النوع الخاص من القتل أعنى قتل جماعة الجهاد للسادات بناء على الأسباب الخاصة التى وردت فى أقوالهم، إنما هو قتل للتحديث الذى هو جزء منا جميعاً - أعنى المثقفين المستبشرين - وقتل للعصر الحديث بأكمله ولكل تقدم وتحرر حققته الإنسانية فيه" (ص ٩٤). ولا ينصب النقد الذى يقدمه كما يخبرنا على حنفى وحده فى هذه النقطة بل على كل قوى المعارضة التى يرى زكريا أنها

تعاطفت مع الجماعة، ولم تتمكن بدورها من رؤية الحقيقة التي كانت تصرخ أمام عينها وهي أن التنظيم لم يقتل السادات إلا من أجل الجوانب التي توجد في المعارضة ذاتها بدرجة تفوق وجودها في السادات ألف مرة "العلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة" (ص ١٠٥-١٠٦).

هل لنا أن نستنتج أن الناقد يبرز في حكم السادات القيم نفسها التي يدعو هو إليها مثل: العلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة، وهي القيم التي وجدت بدرجات متفاوتة في المراحل المختلفة التي مرت بها مصر تحت حكم ثورة يوليو التي يدعى في بداية مقالاته أن حنفى يعبر عنها. لا نقصد القول بتناقض أحكام فؤاد زكريا، ولكننا نشير إلى المنهج الانتقائي الصوري الشكلي في التعامل مع الأفكار والأحداث، والذي يتضح في الفقرة الأخيرة من دراسته موضع التحليل والتي يشخص فيها المأزق الحقيقي الذي تعاني منه مصر في تطلعها إلى المستقبل وهو اضطرارها إلى أن تختار بين فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وفي طريقة حله لهذا المأزق بطريقة أفلاطونية يقول: "لن يكون لنا خلاص إلا في اليوم الذي يصل فيه الذي يفعلون إلى المستوى الذي يدركون فيه قيمة الفكر المتفتح والعقل المستتير" وهذا هو نفس الموقف الذي انتقده زكريا في دراسته لمحاورة الجمهورية لأفلاطون. نعم التناقض موجود ولكن أين؟

(ب) التحليل النفسي، التراث وعقدة الماضي :

ونفس الموقف السابق من كتابات حنفى ونفس الاتهامات يكررها جورج طرابيشي في كتابه "المتفقون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي" حيث تتجلى القدرة الذاتية لمؤلفه في الإضافة للتحليل النفسي الذي يمتد به ليطبقه على نتائج المفكرين العرب "إذ إن التحليل النفسي مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعي، هو أيضاً فن ذاتي وخصوبته كمنهج مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص هو "مطبق" المنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه ورحابته" (ص ١٠). يتناول طرابيشي العصاب الجماعي، الذي يعرفه بأنه كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقيدة نفسية. والعقيدة التي يتمحور حولها العصاب الجماعي العربي هي "عقيدة التثبيت على الماضي"؛ والذي يخصصه في خطاب التراث أو الخطاب

التراثي في نتاج الانتلجانسيا العربية المعاصرة أو ما يسمى نفسه بخطاب الأصالة، وكتاب طرابيشي يتكون من قسمين، الأول: العصاب الجماعي للانتلجانسيا العربية في الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، والثاني حالة مشخصة وخاصة من تظاهره وهي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفي "الذي هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأغرز إنتاجاً لخطاب التراث في الأيديولوجيا العربية المعاصرة" (ص ١١).

وينطلق تحليل طرابيشي في دراسته من القول بازدواجية العقل في كتابات حسن حنفي مردداً نقد فؤاد زكريا متوسعاً فيه مع طلاء فرويدي، فهو يرى أن أول وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي هو قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه (ص ١٠٥)، ومن هنا فهو يصارع لبيان التناقض في الموقف المنهجي وفي الموقف من القضايا وفي الموقف من الوقائع وفي الموقف من النصوص وفي الموقف من الأشخاص ولا يفعل سوى رصد ما يراه تناقض في كتابات حسن حنفي. إن علينا أن نطرح على المحلل الناقد سؤال حول قدرة التحليل النفسي على التعامل مع الخطاب العربي المعاصر ونشير هنا إلى دراسة على الصراف "الخطابي العربي على سرير بروكوست" (الوحدة العدد ٩٢)؛ التي تقدم نقداً مهماً لمعالجة طرابيشي، وكما يخبرنا الصراف فإن معالجة التحليل النفسي للخطاب العربي المعاصر تقرأ هذا الخطاب من وجهة نظر ضيقة أولاً وأنها تتخلى عن الواقع بمقدار ما يتخلى "الخطاب العصابي" عنه ثانياً، وأنها تقدم قراءة انتقائية ولا تاريخية ثالثاً؛ انتقائية لأنها تنتخب من الخطاب العربي ما يلائم المنهج التحليلي النفسي وتجبر مفردات الخطاب على الدخول قسراً في حقلها الدلالي؛ لا تاريخية لأنها تقرأ الفكر لا بوصفه سيروية تتصل بحركة الواقع بل بوصفه وضعاً وتحديداً لا بوصفه حركة بل سكوناً (ص ١٨١)، الانتقائية التطبيقية، والتعميم النظري والقياس من دون براهين وتثبيت ما يتحرك ويتبدل ومجانبة الواقع بل تجنبه هي من جملة ما يتسم به عمل جورج طرابيشي (ص ١٧٧).

إن توقفنا أمام نقد طرابيشي الذي اعتمد فيه كما يظهر في الفقرة الأولى من القسم الثاني على فؤاد زكريا تهدف في المقام الأول - كما أسلفنا - إلى بيان المناهج المختلفة التي تعاملت مع كتابات حسن حنفي، فالتحليل النفسي كمنهج

وطريقة فى العلاج يعتمد على التداعى الحر الطليق للعصابى أو المريض النفسى لاستخراج العقدة النفسية المخفية فى أعماق اللاشعور، أما المعالجة التى يقدمها لنا طرابيشى القائمة على تحليل نصوص حسن حنفى فهى معالجة قاصرة تماماً لأن النصوص التى يتدخل فيها المؤلف عن وعى بالتنظيم والهدف والتعذير والنصيب... بحيث يقدم لنا خطاباً الواعى الذى يريد إيصاله للقارئ تختلف تماماً عن طبقات اللاشعور وتسعى لإخفاء الكبت والعقد فهل تتيح النصوص المكتوبة الوصول إلى أعماق الكاتب والحفر فى طبقات شعوره؟

إن محاماه طرابيشى يتفق فى توجيهه الأساسى مع ما قدمه فؤاد زكريا وهو البحث عن التماسك الفكرى خلف ما ظناه تناقضاً فى كتابات حسن حنفى فقد تعامل مع الظاهر والمعلن أكثر من تعاملها مع المكبوت والخفى والمقموع والمسكوت عنه، وهذا ما حاوله على حرب فى دراسته عن حسن حنفى مستغرباً.

(ج) التفكيكية، للهوية وليس للغرب :

يعلن على حرب عن منهجه التفكيكى فى قراءة النصوص، وتفكيكياً يتعامل مع حسن حنفى، الذى يعده واحداً من الذين يتصدرون الآن الواجهة على الساحة الفكرية فى الوطن العربى من أصحاب مشاريع التجديد، فهو يتناول التراث تناولاً نقدياً لا يعيد من خلاله النظر فى المفاهيم والمذاهب وحسب بل أيضاً فى الأصول ذاتها وهذا إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الوضع يكاد ينسف الأسس والمبادئ (حرب: نقد النص ص ٢٨)، وفى مقدمة كتابه "من العقيدة إلى الثورة" يعلن حنفى بوضوح وصراحة وجراحة رفضه للمقدمات التقليدية فى علم أصول الدين الإسلامى. "إنه يحاول أن يثور على العقيدة بالتحلل من مقدماتها الإيمانية وأسسها الثابتة من أجل إعادة البناء والتأسيس. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمات والأصول وزعزعة أكثر البديهيات فى العقل العربى الإسلامى" (ص ٣٠)، إلا أنه يرى أن الفيلسوف المسلم لا يستطيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه "وهذا هو الفصام بعينه" (ص ٣٠)، هذا ما كتبه حرب بعنوان حسن حنفى ثائراً بمناسبة صدور كتابه "من العقيدة إلى الثورة" ويخصص له دراسة أطول بعنوان حسن حنفى مستغرباً يناقش فيها عمله "مقدمة فى علم الاستغراب".

يؤكد حرب على "قوة النص" عند حنفى: "فأنت قد تخالف وتنتقده. ولكن لا يمكنك إلا أن نعترف وأنت تقرأه بأنك أمام باحث قدير ومفكر كبير وكاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه" (ص ٣٤)، ومن هنا لا يملك على حرب حسب منهجه إلا أن يبدأ بالهامش فهو لا يهتم - كما يذكر لنا - بما يصرح به حنفى بل بما يستبعده ولا يقوله، منقياً عن خروم نصه وهوامش كلامه منسجماً بذلك مع المنحى الذى ينحوه فى تناول النصوص وهو "مذهب أهل التفكير" (ص ٣٠). إن خطاب الهوية فقد حجيت ومصاداقيته ومآله وينبغى أن نخضع هذا الخطاب عند حرب لفحص نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التى تتشكل منها طروحاته المعلنة وشعاراته الصريحة، والتفكيك يعنى هنا نبش المنسى والمكبوت والالتفات إلى الهامش والمستبعد والمكبوت عنه، ومن هنا فهو يبدأ نقده من الفصل الأخير وبالتحديد من الخاتمة التى يتحدث فيها حنفى عن "النقد الذاتى وحدود العمر" ليظهر هاجس الكتابة عنده.

دعنا نستمع لما يستخرجه حرب من تجربة الكتابة عند حنفى ، يقول إن حنفى لا يعتبر الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته واختلافه أو وسيلة للاهتمام بذاته. لا يعتبرها محاولة للخلاص الفردى بل هى عنده هم جماعى. إنها مهمة ورسالة، أداة لتحرير الأمة والجماعة. ولهذا فإن المفكر يتعامل مع نفسه بوصفه سليل العلماء والفقهاء ووارث المصلحين والدعاة فى حمل الأمانة الفكرية وفى الدفاع عن الهوية والذات. كذلك يتعامل مع نفسه كمتقف بالمعنى الحديث للكلمة (ص ٣٦) ليخرج من ذلك، أن نموذج المتقف الداعية يخترق نص حنفى من أوله إلى آخره (ص ٤٠)، وإن ما ركز عليه ناقدنا هو أن حنفى يركز فى عمله إلى التخلص من سطوة التراث الغربى ويضيف متناسياً كما سبق أن ما قدمه حنفى فى "من العقيدة إلى الثورة" إن دارس الغرب (حنفى) لا يريد درس التراث وموضعتة... يعطى حنفى الأولوية لدرس العقل الغربى وموضوعته دون العقل العربى، متغافلاً عن أمر وهو أن الفكر الغربى هو الذى أيقظنا من سباتنا الحضارى.. متستراً على أمر آخر وهو أن وجهاً من وجوه أزمتنا الفكرية يتمثل فى الخضوع للنصوص التراثية التى تسجننا فى زنازانتها" يستدرك حرب بعد حوالى أربع صفحات فى هامش طويل إلى أن حنفى يقف فى مواضع أخرى مواقف نقدية جريئة فى تعامله مع

التراث الإسلامى بل إنه يفوق الجابرى فى نقده كما يؤكد حرب مستشهداً بقول صادق العظيم، وإن كان يرى أن صاحب التراث والتجديد يتردد بين الانغلاق والانفتاح، فهو يقدم نفسه أحياناً بصفته الحارس والمدافع عن الهوية تجاه الآخر، وفى أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركون الذى يعد الأكثر تفكيراً للعقل الإسلامى" (هـ ٣ ص ٤٤). والحققة إننا هنا وفى هذا الهامش بالذات أمام تردد على حرب أكثر من تردد، حنفى ذلك لأن ناقدنا التفكيكى، الذى لا يؤمن بالهوية والوحدة يأبى أن يتعامل مع نص حنفى ككل ويفصل بين أقسام عمله الواحد (التراث والتجديد) الذى يضم "من العقيدة إلى الثورة" كما يضم "مقدمة فى علم الاستغراب" ويراه فى أحدهما مدافعاً عن الهوية مهاجماً الغرب "الاستغراب" وفى الآخر صاحب مواقف جريئة. وهذا ما أوقعه فى عدة أوهام أسقطها على نص حسن حنفى أو أسقطها من نص حنفى المؤلف، فهو يحدثنا عن الوهم الفلسفى الذى مصدر الذاتية والتى ترجع إلى ديكارت بينما الأمر عند حنفى مرده إلى الشعور والخبرات المعاشة ومن ثم فلا فصل كما تصور الناقد بين الذات والموضوع، بل تداخل بينهما. ويحدثنا عن وهم التأسيس حتى يصل إلى صلب ما يهدف إليه منهجه وهو ما يطلق عليه وهم الأنا، ويعنى به "الاعتقاد بوجود هوية صافية فى ماهية ثابتة أو بداية لحظية أو أنا مركزية" يقول: "يواجه حسن حنفى الآخر أى الغرب بهوية غير قابلة للتحديد" (ص ٥٢) ليؤكد لنا أن الهوية تنمو بالاختلاف عن المركز وتبدع وتجدد بتحويل الأصل وصرفه ولا تشذ الهوية الإسلامية عن ذلك. هنا أيضاً يمكن أن نحدد نقد حرب لحنفى فى موضوعين هما القول بالهوية والموقف من الغرب. يتحدد النقد إذن بالنقطة التى ينطلق منها الناقد أو قل بالإطار المرجعى له.

ثانياً : اليسار الإسلامى وضعية تاريخية مادية علمانية :

تعددت الكتابات النقدية لما قدمه حسن حنفى تحت عنوان اليسار الإسلامى من كتاب وباحثين فى الفكر الدينى وتراوحت هذه الكتابات بين الكتابة الحماسية الوعظية والتحليل العلمى الدقيق وأغلبها يقف عند النصف الأول من العنوان فيصف به عمل حنفى بأجمعه، فاليسار الإسلامى هو ماركسية مقنعة ومادية ملحدة ورفض مستتر للدين ومن هنا تصف هذه الكتابات جميعاً عمل حنفى بالمادية

والوضعية والتاريخية والعلمانية والتجريبية والعقلانية وكان الفكر الديني يخلو من هذه الأسس التي يدين الداعيين لها عمل حنفى بأضدادها تماماً.

والعمل المبكر الذي سعى إلى تحليل ونقد كتابات حنفى يحمل عنوان "ظاهرة اليسار الإسلامى"، قراءة تحليلية نقدية" للكاتب التونسي محسن الميلى ١٩٨٣، فالكتاب قراءة في فكر حنفى، الذى يستشهد به المؤلف لبيان الجذور التاريخية والفكرية لظاهرة اليسار الإسلامى (ص ١٧-١٨) وحين يعرض لليسان الإسلامى كمشروع حضارى (ص ٢٧-٢٨-٢٩-٣١) مؤكداً أن حنفى يعطى لليسان الإسلامى تعريفاً أكثر شمولاً وأكثر وضوحاً وغموضاً فى نفس الوقت حيث يتحول معه اليسار الإسلامى إلى مجموعة من كتابات ذات الاتجاهات الفكرية والسياسية المتباينة" (ص ٣٣) ويحدد أهم الخصائص الفكرية لليسان الإسلامى اعتماداً على نصوص حنفى وهى: معاداة منهج النص أو العقلية النصية (ص ٣٦)، ومحاربة السلفية (ص ٤٠، ٤١) وهو موقف نقدى تاريخى من التراث يقوم بإحياء الجوانب الثورية والتقدمية فيه (ص ٤٢-٤٣) مع القيام بعمل تجديدى واسع (ص ٤٤) يعتمد الفهم المقاصدى للشريعة (ص ٤٦).

ويرفض الميلى هذا الفهم الوضعى المادى التاريخى "لقد ظن حنفى أن الوحي أغلبه "وضعى" وكان الوحي لا يأتى إلا تصديقاً للواقع ومصادقة عليه. نقول إن هذا التوظيف مخالف تماماً لطبيعة الوحي فهو ينتهى بنا منطقياً إلى تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً" (ص ٧٨). ذلك لأن اليسار الإسلامى يحتج بأسباب النزول لإثبات تاريخية الوحي، وبالتالي إمكانية تجاوزه. والنتيجة التى يصل إليها المؤلف هى الحكم على هذا الاتجاه بالقصور فى الفهم والتسرع فى الحكم (ص ١١٧-١٢٠) وأن المسكوت عنه أخطر من المصرح به (ص ١٢٧) وهذا النقد يوجد لدى كل نقاد هذا الاتجاه إن حسن حنفى واع بما يقوله ومايكست عنه، إنه يريد أن يربط الوحي بظروف نزوله ويريد أن يتخذ من الناسخ والمنسوخ حجة لإتمام نسخ أحكام القرآن، ويريد أن يبرز الوحي كما أبرزه فرويد أو ماركس.. وينتهى إلى أن حنفى وإن لم يصرح بهذه النتائج فإنها لازمة لكلامه واستدلالة، وأنه يريد تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً تمهيداً لتجاوزه" (ص ١٢٨).

ونفس هذا الموقف وربما نفس المقولات مع اختلاف فى التناول نجدها فى "وقفات مع اليسار الإسلامى" وهى سبع مقالات متتالية كتبها الدكتور أحمد خضر فى مجلة المجتمع اليمنية (الأعداد من ٩٠١ حتى ٩٠٦) وهى مقالات يغلب عليها الخطابية والوعظ والتحذير من التحليل والنقد. فالدكتور حنفى من أنصار فلاسفة التنوير، الذين اعتبروا العقل مقياس العقائد، وهو لا يرى حرجاً فى تطبيق فلسفاتهم على القرآن "هنا تظهر سمة أساسية فى كتابات أصحاب هذا الاتجاه النقدي، هي الخلط المتعمد بين الوحي والفكر الدينى فأى نقد للفكر الدينى والعلوم الإسلامية أو أية دراسة تحليلية لها، فهي تتجه لديهم مباشرة إلى هدم العقائد ورفض التوحى وهو يرى ويريد أن يذكر الإسلاميين بأن فلسفة التنوير هذه قد أدت بالدكتور حسن حنفى إلى رفض ألفاظ الحلال والحرام والدنيا والآخرة والجنة والنار والملائكة والشيطان واستبدالها بأفكار أكثر عقلانية مثل: الشعور والذات والعقل والحركة... ونذكر الإسلاميين (نلاحظ التوجه الدينى لا العلمى فى الخطاب) بأن الدكتور حسن حنفى قال بالحرف الواحد "لا يحتاج الإنسان كى يكون مسلماً إلى الإيمان بنجس والملائكة والشياطين والعفاريت. وقد أوصلته الفلسفة إلى الاعتقاد بأنها ليست إلا رموز" (العدد ٩٠١، ص ٤٠) وهذا معناه أن خطاب التراث والتجديد مستورد ليس تراثياً، بل أوروبياً.

إن نظرة حنفى للتراث القديم ما هى إلا نظرة بعين أوروبية وب عقلية أوروبية وبمنهج أوروبى... لا يهدف - من وجهة نظر الناقد - إلا إلى رفض الماضى بكل ثقله والموروث بكل الثقة الموضوعة فيه. فهو (أى حنفى) يحاول إعادة تفسير الماضى الإسلامى ليس بوصفه عقيدة وإنما بوصفه ثقافة إنسانية فأصبح التراث ثقافة لا عقيدة يفسر بغية قتله لا إحيائه (ص ٤١) فواقع الحال أن الإسلاميين - من ذوى النيات الطيبة - لا يفهمون حقيقة الاتجاه الفكرى العام للدكتور حسن حنفى (ص ٣٩).

لن نتوقف أمام خلط المفاهيم والمصطلحات ولا عدم التمييز بين التراث والعقيدة والثقافة ولا قدرة الكاتب على الولوج إلى أعماق حنفى للكشف عما لا يبصره الإسلاميين الطيبين البسطاء لكن نتوقف أمام وصفه لجهد حنفى بالعقلانية والتنوير والمنهجية وقصر هذه الخصائص على الفكر الأوروبى. وهذا فى نظره

يوضح الروافد اليهودية فى فكر حنفى، وهو العنوان الذى أطلقه الناقد على المقالة الثانية من مقالاته. فالذى فعله الدكتور أنه أراد أن يطبق نفس المنهج الذى طبقه سبينوزا وأثبت به تحريف التوراة والإنجيل، أراد الدكتور أن يطبقه على التراث الإسلامى عامة وعلى القرآن خاصة (العدد ٩٠٢ ص ٤٧) حينما اختار حنفى رسالة اسبينوزا لترجمتها لم يكن اختياره لها عشوائياً وإنما لحاجة فى نفسه. لقد وجد فيها الملاذ والمخرج والستار الذى يختبئ من ورائه ليحدث فى أمر الدين ما يريد أن يحدثه (ص ٤٨). وهذا ما يكرره الناقد فى المقالة التالية (العدد ٩٠٣) فالسبيل الذى يدعو إليه الدكتور هو طريق موالاة اليهود والنصارى (ص ٢٧). وهى مسألة لا يقدم لنا الدليل عليها. وما نراه هو إن تقديم أسبينوزا فى العربية الهدف منه عند صاحبه هو أن يقدم نقداً لما أصاب الكتب الدينية من تشويه، وهذا هو ما نبهنا إليه الفكر الدينى الإسلامى، فأسبينوزا ضده الانحراف الذى طرأ على الفكر الدينى اليهودى لذا فهو مستبعداً من قبل رجال الدين الرسميين. وبالتالي فإن من يقدم اسبينوزا لا يوالى اليهود، ولكن يكشف زيفهم!

إن النقد المشترك الذى يقدم اليسار الإسلامى هو محاولة تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا. وتحت عنوان ثورة باسم الدين أو ثورة على الدين (المقالة الرابعة) يرى خضر أن اليسار يستخدم كل معاول الهدم التى استخدمها مفكروا الغرب وفلاسفته ليهدم بها الإسلام، يريد هذا اليسار يريد هذا اليسار تفريع الإسلام من العقيدة وتحويله إلى أيديولوجية. فاليسار الإسلامى ماركسية مقنعة كما يؤكد الناقد، حيث لم يجد حسن حنفى دليلاً أو برنامجاً أعظم من الماركسية (العدد ٩٠٦ ص ٤٩)، اليسار الإسلامى يريد تقديم الفلسفة قبل الدين (العدد ٩٠٧ ص ٤٤-٤٥).

هذه الانتقادات تظهر أكثر وضوحاً عد أبرز ممثلى التيار الإسلامى الدكتور محمد عمارة فيما كتبه عن التراث والتجديد (المسلم المعاصر، العدد ٧٧)، الذى يرى فى التراث والتجديد محاولة لأنسنة الدين وتفريغه من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابته و"مطلقاته" و"مقدساته". "فنحن إذن - من وجهة نظره - بازاء استعارة لفلسفة "التنوير - الغربى - العلمانى" يريد الدكتور حسن أن يتعامل بها مع الإسلام كما تعامل التنويريون الغربيون مع التراث" المخزون النفسى" هو تصفية لهذا المخزون وتبخيراً له، وتخلص منه لا برفضه وإنما بإعادة تفسيره". فهو يلغيه

ويصفه لكن باسمه وبلغته وتحت مظلتها. وهذا منهاج أذكى - ولا نقول "أخبث" - في التعامل مع هذا المخزون! لأنه سبيل "غير مباشر" في النصفية والإلغاء. وليؤكد ذلك يستشهد بقول حنفى - الذى ننتفق فيه معه - من أن مهمة التراث والتجديد هي التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضى، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبنة والطاعة والسلطان سواء كانت الموروث أم سلطة المنقول".

وتتضح السمة التعليمية فى كتابة عمارة من صيغة الخطاب المباشر إلى قارئه كما يتضح من العبارات التى يتوجه بها القارئ. ويوضح لقارئه كيف يحقق مذهب "التراث والتجديد" هدفه بأن ذلك يتم فى تركيز الفكر حول "الإنسان" بدلاً من الله. وأن هذا "الانتقال" و"الإلغاء" و"الاحتلال والتبديل" إن هو إلا التصحيح الذى يكشفه لنا "التتوير - الغربى" فى صورته التى جاء بها الدكتور حسن حنفى يقول شارحاً "قالتوحيد يعنى وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، فالمهم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم... ووضع المشكلة الوضع الصحيح وهو الوضع الإنسانى الاجتماعى" (ص ٢١٣). ويستنتج من ذلك أن "المطلوب هو علم توحيد بلا "إله" وبلا "عقيدة" وتلك دلالة اختيار الدكتور حسن لمشروعه عنواناً هو "من العقيدة إلى الثورة" (ص ٢١٣).

ولن نقف أمام تحليلات جزئية كأن نوضح مثلاً أن المشروع إذا جاز لنا أن نطلق على ما قدمه حسن حنفى لفظ مشروع، هو التسمية التى حددها له صاحبه وهى "التراث والتجديد" الذى يحلو للدكتور عمارة أن يطلقه عليه باستمرار مذهب "التراث والتجديد" وليس عنوانها من العقيدة إلى الثورة الذى يمثل الجزء الأول من القسم الأول من العمل ولا توضح دلالة العنوان أى نوع من الإلغاء أو الإحلال والتبديل، بل تؤكد الجوانب الثورية فى العقيدة التى ينبغى أن تتحقق وذلك بأن تصبح واقعاً معاشاً والمثال الذى يقدمه لنا هو التوحيد فتتحقق، التوحيد فعلياً وعملياً لا يعنى - ولا صرح حنفى بذلك - إلغاء "الإله" وتصفية "العقيدة".

أقول إننا لا نهدف إلا إلى تقديم القضايا التى توقف أمامها نقاد حنفى وتحليلاتهم لهذه القضايا لبيان الأسباب والدوافع التى أدت إلى توجهات كل منهم، وكما رأينا خاصة لدى أصحاب التيار الدينى فإن النقد الأساسى هو سعى حسن حنفى إلى تحويل الدين إلى أيديولوجية، وهى مصطلح غربى مما يتيح للتغريب القضاء على الإسلام.

يقول عمارة مستشهداً بأقوال حنفى مستكراً لها "إذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهى تحويل العلوم الإنسانية إلى أيديولوجية، وتلك هى الغاية القصوى من "الثرات والتجديد" (ص ٢١٤). إن هذا يقود إلى كل ما يرفضه كتاب التيار الدينى؛ يقود إلى العلمانية والمادية والإلحاد. لذا يناشد عمارة النصف الثانى من عبارة حسن حنفى اليسار الإسلامى، الجانب الذى يراه مؤكداً للذاتية، فمع كل هذا "العيب - التنويرى" الذى تجاوز به د. حنفى حدود المعقول والمقبول فإن للدكتور حسن ميزة على "التنويريين - المتغربين".. فهو داعية لاستقلالنا الحضارى، ومناضل ضد التغريب والإلحاق الحضارى والتبعية. ومن هنا يتحول بالخطاب إلى المؤلف ويسأله من موقع الود والأمل: إذا كنت تجرد الإسلام من محتواه الدينى والإلهى.. ألا يسهل هذا على "التغريب" مهمة الاحتياج لهذا الحصن المنيع الذى حفظ ويحفظ لنا وعلينا الاستقلال ويضمن لنا الاستعصاء على التبعية والذوبان؟! إنك حولت إسلامنا إلى علمانية وإلحاد.. فما الذى يبقى مميزاً لعقيدتنا عن الأيديولوجيا الغربية المادية الإلحادية العلمانية؟! وما المبرر إلى التمايز الحضارى عن النموذج الحضارى الغربى؟

إن إطلاق المفاهيم بلا تحديد يظهر فى استخدام الناقد لمفهوم الأيديولوجية. فالدكتور عمارة الذى خصص فى السنوات الأخير جهداً كبيراً من عمله فى مفهوم العلمانية يطلق مفهوم الأيديولوجيا على الغرب كلية أو ما يسميه المشروع الحضارى الغربى وكأن الغرب كتلة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، وأن حنفى بعمله أو بحفره فى العلوم الإسلامية - وهنا تتطابق هذه العلوم عند أصحاب هذا التيار مع الوحي والعقيدة - يلقى بنا فى أحضان الغرب والتبعية فماذا سيقدم عمارة من

نقد لعلم الاستغراب، الذى قدمه حنفى؟ هل سيعتبره أيديولوجية علمانية أو تحقيقاً للاستقلال الفكرى ضد الغرب استجابة لدعوة الود والأمل؟

إننا نتجنب أن نعقب على المواقف النقدية المختلفة مرجئين ذلك إلى تعقينا الختامى لكننا نود أن نشير إلى خاصية مهمة تسود معظم كتابات أصحاب هذا التيار هى توظيف انتقادات ممثلى التيارات الأخرى فى عملهم خاصة نقد فؤاد زكريا الذى يشير له أحمد خضر (العدد ٩٠١ ص ٣٩) ومحمد إبراهيم مبروك فى كتابه "مواجهة المواجهة" وكتبه الأخرى كما يستخدم نقد هانى سليمان ذا التحليل الماركسى الذى قدمه فى مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان "التناقض والبراجماتية فى التجديد والترديد فى الفكر الدينى" (العدد ٦٤ يونيو ١٩٦٧) - دون أن يشير إلى صاحبه فيجمع فى عمله (حسن حنفى) بين الماركسية والبراجماتية. "الرؤية التى تحكم نظرة الدكتور حسن حنفى إلى الإسلام هى رؤية مادية صرفة (ص ٢٠٦)، وأهم ما يميز فكر الدكتور هو وضوح منهجه البراجماتى (نفس الصفحة) ومادية الدكتور حنفى تطبع على كل شىء ماركسية معلنة لا خفاء فيها" (ص ١١٠)، فهو يعمل على علمنة كل ما هو إسلامى ثم على ماركسته فى خطوة تالية" (ص ١١٢)، فاليسار هنا لدى معظم كتاب هذا التيار يعنى الماركسية، ويعنى التغريب ومن هنا يجد أصحاب هذا التيار قضايا فى فكر حنفى تستعصى لديهم على التحليل وهو عدم توافق قولهم بماركسية حنفى أو تحليلهم لتأييده للغرب مع نقد حنفى للتراث الغربى "وأغرب ما فى الأمر أن موقف الدكتور حنفى فى تحليله الماركسى للحقائق الدينية أو فى منهجه البراجماتى فى إقامة مشروعه القومى يتناقض تماماً مع موقفه من التراث الغربى وظاهرة التغريب بوجه عام" (ص ٢٠٩). لماذا لا يجد أنصار هذا التيار تفسيراً لذلك؟ وما حقيقة القول بماركسية كتابات حنفى لنتحول إلى اتجاه نقدي آخر يقف على الضد تماماً لما عرضناه هو اتجاه أنصار المادية الجدلية والتحليل الاجتماعى لنتعرف على نقدهم الموجه لصاحب التراث والتجديد.

ثالثاً - التراث والتجديد مثالية سلفية أصولية ظلامية :

لقد أراد أصحاب هذا النقد - والذى يمثل أصحابه الجناح الثانى من أجنحة الأمة عند حنفى بينما يمثل أصحاب التيار السابق الجناح الأول - تقديم نقد للجزء الثانى من "اليسار الإسلامى"، وهو ما يطلقون عليه سلفية أو أصولية أو ظلامية

حسن حنفى، كما كتب الباحث الأردني ناهض حتى في دراسته التي أراد بها كما يخبرنا في تصديره القيسام بمهمة عاجلة، ألا وهي تقديم دحض مدعم لأفكار د. حسن حنفى وهو ما يمثل خطوة ضرورية على طريق العمل ضد الظلامية (ص ١٢)، فيعرض للمشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة: إطار تاريخي في الفصل الأول؛ موضحاً أن المشروع تمكن من طرح نفسه فقط على أرض تأزم المشروع الناصري وتراجع، وكان استمرار هذا التراجع شرط ازدهار المشروع الحنفى" (ص ١٨) ويحدد لنا في الفصل الثاني معنى قضية الأصالة والمعاصرة، وبعض أوجه طرحها في الفكر العربي المعاصر (ص ٣٥-٥٧) ليقدم لنا المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة في الفصل الثالث موضحاً أن ما يسعى إليه د. حنفى هو تأكيد المشروع السلفي بإعطائه تأصيلاً نظرياً ومنهجاً محكماً ليس إلا (ص ٦٠) المشروع الحنفى ينتمى في إطاره العام إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسي الذي ينهض عليه هو منطق تجديد التراث.

هذه هي الرؤية التي ينطلق منها حتر وكل أنصار المادية الجدلية، وخطورة حنفى عندهم تأتي في الأساس من قدرته الفائقة والخرافة أحياناً على تدعيم السلفية بالأسس النظرية والمنهج. ومن هنا يخصص حتر الباب الثاني من كتابه للأصول الفلسفية والمنهج في فصول ثلاثة من الرابع حتى السادس يعرض فيها "المنهج الشعوري الاجتماعي - الذي يعد عنده (عند حتر) - تأليف ما يأتلف". والغريب أن الباحث الماركسي يناقش فينومينولوجية حنفى اعتماداً على مطالعته لمقالة مارفين فاربر "علم الظواهر" ضمن كتاب جونز: "فلسفة القرن العشرين" دون الاعتماد على أى من مصادر الفلسفة الفينومينولوجيا أو (الظاهريات) وليس - كما كتب الناقد - الظواهر، ليبين لنا أن إحلال حنفى مضمون الوحي الإسلامى محل الماهيات غير ممكن ظواهرياً، يقول: "الوحي الإسلامى لا يمكن أن يكون محاثياً للوعى حسب المنهج الظواهرى، وبالتالي فإن المنهج الظواهرى لن يستطيع خدمة أغراض د. حنفى في إيجاد تأصيل معرفى للوحي الإسلامى، أى منح هذا الوحي يقيناً فلسفياً". (ص ٧٣) لذا فإنه يضيف - وكان ما قرره ناقدنا حقيقة مؤكده - أن حنفى يدعم السوحي الإسلامى (والأصوب أن يقول يدعم المنهج الشعورى) بدعامة أخرى هي دعامة تاريخية وهو أمر منافٍ للمنهج الظواهرى. (ص ٧٤).

ولأننا نكتفى فقط ببيان موقف الناقد فلن نتحول إلى مناقشته فنحن نعرض للقضايا التى توقف أمامها أصحاب المادية التاريخية فى كتابات حنفى ومنهجهم فى تحليلها وننقدها. ولكننا نتساءل ألا يمكن أن نعتبر ما يقوم به مفكر عربى، أو مفكر ما بتطوير للمنهج الظاهرياتى وتدعيم بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على موضوعات أوسع مما طبقه فيه صاحبه وتلاميذه، ويقدم لنا ما أطلق عليه حنتر "المنهج الشعورى الاجتماعى" أو ما أطلق عليه حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر "تعالى الأنا موجود اسم الفينومينولوجيا الحضارية، وهو عمل لم يرجع إليه الباحث" ألا نعد ذلك إضافة حقيقة للمنهج الفينومينولوجى، ويكون السؤال التالى هل يمكن تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الوعى وعلى تحقيقها فى التاريخ؟

لنلاحظ اللغة العلمية الراقية التى يستخدمها الباحث : خلطة الدكتور حنفى الفلسفية إذن، وهى الخلطة المسماة "بالمنهج الشعورى الاجتماعى" غير انفعالات شخصية فردية يصر الدكتور حنفى مع ذلك على اعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تعدو "الخطابة" معها شيئاً متماسكاً ومعقولاً" (ص ٨٥).

يخبرنا الباحث فى صفحة ٨٣ أن المنهج الذى يستخدمه حنفى لا يستطيع خدمة أغراضه ويعود بعد ذلك ليقول "إن التحليل الحنفى بالطبع، يمكن أن يكون اقتراحاً ذا جدوى واقعية بالنسبة للحركة السلفية فى صراعها الأيديولوجية مع الحركات الاجتماعية السياسية الأخرى" (ص ٩٣) ولم يفسر لنا كيف يكون منهجاً غير قادر على تقديم يقين نظرى أن تكون له جدوى فى الصراع ضد الحركات الاجتماعية الأخرى - التى لا شك تمتلك أساساً نظرياً قوياً؟

إن موقف حنتر وهو الموقف الذى سنجده فى كتابات أنصار هذا التيار هو "أن التنكر لموضوعية التراث، أى إنكار كون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجتمعية تاريخية، هى بنية المجتمع العربى الإسلامى فى العصر الوسيط، وإصراره على أن التراث مجرد ظاهرة شعورية، يقود عملياً، إلى إقصاء التراث كلياً، بإقامته جدار من الوهم بين الحاضر وبينه" (ص ١٢١). ومن هنا فهو يحكم عليه الحكم الماركسى التقليدى بالمثالية، فكل من يخالف القوالب المادية الجدلية فى التفكير هو مثالى "إن الدكتور حنفى يقف فى صف المثالية، وهو يقف بصورة خاصة وراء هوسرل، أى أنه "يتحزب حيث لا أحزاب" والأمر أن المرء بالنسبة

للدكتور حنفى يكون "متحزباً حيث لا أحزاب" فقط إذا كان متحزباً لمعسكر المادية" (ص ١٥٨).

ومن المهم أن نعرض للنتائج التى توصل إليها الباحث فى نهاية بحثه والتى تحدد لنا موقفه، أى المانيفستو "الحترى" فى أربع نقاط.

أولاً : أن المشروع الحنفى يفشل تماماً فى إعطاء أى تأصيل فلسفى أو منهج محكم للمشروع السلفى، ولا يستطيع فى ضوء اقتراحاته المنهجية أن يخرج عن موقف الأنا وحدى.

ثانياً : أن الخطة الحنفية لتجديد التراث عدا كونها متهافئة نظرياً فهى تكشف عن موقف عدمى تجاه التراث.

ثالثاً : أن الدكتور حنفى بعكس ادعاءاته "متحزب" لمعسكر المثالية - الإيمانية فى الثقافة الغربية ضد المعسكر المادى، وأن الرفض الحنفى للتراث الغربى هو فى واقع الأمر رفض لجانب واحد من هذا التراث هو الجانب المادى العقلانى العلمانى، ولكنه يكشف أيضاً وأساساً عن تورط الدكتور حنفى فى ترويج الإدعاءات والأيدولوجية البورجوزية الإمبريالية، وبالتالى فهو يخوض نيابة عنها صراعها الأيدولوجى ضد حركة التحرر الوطنى (هكذا)!

رابعاً : تكشف الدلالات الأيدولوجية للمشروع الحنفى ونتائجه السياسية عن كونه يقدم نفسه (المشروع الحنفى) باعتباره خادماً الأيدولوجيا لكل من الرأسمالية الكولينية فى البلدان الإسلامية التابعة وللثورة المضادة فى البلدان الإسلامية الاشتراكية والمتحررة.

ونترك الباحث الذى حمل المشروع الحنفى (كما يطلق عليه) كل هذه المسؤوليات الجسام وجعل منه مناضلاً ضد التحرر الوطنى فى هذه الخطوة التى قام بها ضد دحض الظلامية. ونهمس له أن يكون أكثر نضالاً فى خطواته التالية التى نرجو لها أن تنهض التحرر الوطنى من عثرته.

وأوقف أمام المقولات الرئيسية التى جعلها محورا لعمله وهى سعى حنفى لتقديم منهج فلسفى لتدعيم الفلسفة وهو المنهج الشعورى الاجتماعى الذى استعاره أو قام بتكوينه من خلال خلط هوسرل وهيجل وماركس، وأن هذا المنهج متهافت تماماً ومع هذا فهو مسئول عن كونه بمفرده يقف أمام كل حركات التحرر مؤيداً ومدعماً للإمبريالية والرأسمالية لتحقيق التبعية. وعلى الرغم من أن جميع نقاد حنفى من الماركسيين لا يصلون إلى ما وصل إلينا رسولنا ضد الظلامية - كما سيأتى لاحقاً - إلا أن تحليلاتهم لم تلتزم كما فعل بتطبيق مقولات جاهزة جامدة لا تستقرئ تاريخنا السياسى الاجتماعى - أشار حتر بإيجاز للإطار التاريخى. (ص ١٧-٢٢) - ولم يرجع إلى تاريخ الفكر الفلسفى ومذاهبه وتيارات من مصادرها الأساسية، بل إن تحليله لحنفى فى كتابه - الذى كان أصلاً أطروحة للماجستير لم يعتمد سوى أربعة كتب ومقالتين دون الرجوع إلى بقية أعمال حنفى. إن القراءة السريعة لتاريخ الفلسفة وتطبيق المقولات المادية بشكل ميكانيكى، تلك السمة التى نجدها لدى حتر، والتى تمتاز مع لغته العلمية الراقية التى أشرنا إليها تختفى لدى غيره من الباحثين الأكثر عمقاً - وبعضهم متخصص فى علوم إنسانية غير الفلسفة - وعلمنا أن نشير إلى تحليلاتهم والقضايا التى عالجوها بإيجاز فى بقية هذه الفقرة.

يقدر د. محمود إسماعيل الباحث فى سيسولوجيا التاريخ الإسلامى مواقف حسن حنفى الوطنية فى نقده له فى "القراءة الأيديولوجية للتراث العربى" فى الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، والدراسة أصلاً هى تحليل نقدى لكتاب محمود أمين العالم "الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر" والعالم نفسه على الرغم من اختلافه الجذرى مع أطروحات حنفى يقدم لها تحليلاً اجتماعياً تاريخياً عميقاً جاداً، ويرى فيها "حساً جدلياً وإدراكاً موضوعياً بل ومنهجاً علمياً عقلياً بل استبصاراً ورؤية تاريخية" (ص ٢٥)، وقد حلل العالم عمل حنفى واعتبر "التراث والتجديد" ثورة فى الدراسات الإسلامية وجعل من صاحبه فيلسوفاً إسلامياً وليس مجرد مجدد أو مصلح دينى وذلك فى دراسته "الفكر العربى المعاصر فى مواجهة التراث والتجديد".

يناقش محمود - عمل العالم ويتوقف أمام تقيمه للسلفيين الجدد، ويرى أن الهدف المعلن لهذا التيار هو الخروج من التبعية الاستعمارية للغرب وذلك

بالعودة إلى التراث، لكن حصاد معرفة منظريه المثالية الانتقائية تجعل منه سلفيين تقليديين، ذلك فى رأيه جعلهم يرفضون الفكر الغربى بتياراته ومدارسه وأيديولوجياته المختلفة المتصارعة رفضاً قاطعاً دون تمييز بين ما هو عقلانى "هيومانى" وما هو تبريرى نصى "شوفينى"، ودون تمييز بين التجارب الاشتراكية ونقضيتها الإمبريالية التسلطية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يطرحون البديل المقابل المتمثل فى "إحياء إيجابيات التراث". هذا ما يأخذه صاحب سولوجيا التاريخ الإسلامى على السلفيين الجدد الذى يرى فى حنفى أهم أعمدة هذا التيار.

وبعد أن يناقش العالم فى تقييمه لحنفى ويرفض هذا التقييم إلا أنه يستدرك بأن فى جهد حنفى واستمرارية نضاله ومواقفه الجسورة والنبيلة المنحازة لقيم العدل والحرية إبان السبعينات بالإضافة لشخص حنفى وعلمه الغزير ودمائة خلقه وتواضعه هى الأسباب الحقيقية التى تبرر حكم العالم على حنفى. ومقابل ذلك يرى أن معالجات حنفى تبريرية دفاعية عن النصية ودفاعه خطابى مفرغ من "التاريخانية الاجتماعية" لا يقوى أمام أوليات وبديهيات المنهج العلمى ولا يرى مثل العالم أن منهجه أقرب إلى الفينومينولوجيا بل هو أقرب ما يكون للبنىوية. ودون أن يحدد لنا أحكامه، ويوضح لنا أين تحتفى الفينومينولوجيا وأين تظهر البنوية، أو يعرض لأعمال حنفى نجد نوعاً من الازدواجية فى نظريته وتتبع هذه الازدواجية إلى توقف محمود إسماعيل أمام ما يسميه كتابات حنفى فى الستينات خاصة نقده الدينى. بل إننا نجد دفاعاً عن حنفى ومواقفه يدفعان الباحث التاريخى إلى محاولة تقديم تفسير سيكولوجى أقرب إلى التحليل النفسى لما يسميه هروب حسن حنفى كمثقف مرهف فى فترة تراجع المد الوطنى. بل يرى فى عكوف حنفى على مشروع لقراءة التراث فى أصوله الأولى لإتمام رسالته فى تغيير العالم عن طريق الارتقاء الطفرى بالبشرية قدماً، مبرراً لعدم تحليل عمله مكتفياً - كما يقول بإعطاء بعض النماذج التى تؤخذ على حنفى، لكنها تبين فى الوقت نفسه إنجازاته.

* وفى الوقت الذى يصب فيه جام غضبه على الماركسية لم ينس الإشادة بأهمية رؤيتها ومنهجها فى تناول التراث.

* وفى الوقت الذى يرفض فيه قصور العقل كأداة للمعرفة ينتقد ما فى التراث من روايات أسطورية أو ثيولوجية حتى لو تعلق الأمر بالعقيدة الإسلامية.

* وفى الوقت الذى يكرس إنتاجه للسلفية تصرخ كتاباته بالدعوى للشورى والحرية والعدالة الاجتماعية.

إن حسن حنفى عند الناقد التاريخى كسب كبير لقوى التنوير والتقدم وذلك إن ارتد عن رده ، أى بتخليه عن الجانب الأول فى الأمثلة التى أشرنا إليها الآن. يريد محمود إسماعيل أن يتحول من البنية للتاريخ، فهو يرى فى جهد حسن حنفى مرحلتين تاريخيتين الأولى فترة الستينيات والثانية هى ما تلى ذلك، وهو إذا كان يرفض المرحلة الثانية على الرغم من تبريره ودفاعه عن الأسباب التى دفعت حنفى إليها إلا أن معالجته لها - إن صح أنه قدم لنا معالجة فهى نفسية وليست تاريخية، وكم كنا نتمنى أن يقدم التاريخى الكبير تحليلاً تاريخياً لكتابات حنفى لفترة الستينيات وكذلك تحليلاً تاريخياً اجتماعياً لكتاباته بعد ذلك. ونعتقد أن أعمال حنفى المختلفة خاصة عن الدين والثورة فى مصر تحتاج إلى قراءة تاريخية تتجاوز الإشارات الموجزة التى تناولها بها محمود إسماعيل عمل حنفى فى سياق تحليله لكتاب محمود أمين العالم.

ويسهم الشاعر والباحث رفعت سلام بتقديم نظرية نقدية منهجية فى كتابه "بحثاً عن التراث" القاهرة ١٩٩٠، حيث يخصص الفصل الثالث للتراث والتجديد تحت عنوان تجديد التراث شرط النهوض "فهذا العمل يمثل عنده صرخة فى وجه تدهور وضعية الإنسان العربى الراهنة، صرخة ضد الخلل الكامن فى بنية المجتمع العربى، والذى قاد إلى التدهور الحالى. إنه بمعنى ما رؤية للتدهور ومشروع للخروج، ومن ثم فهو فى اكتماله مشروع للنهضة الشاملة. وسلام يبحث عن رؤية للعالم فى العمل لكنه مثل معظم من تعرضوا لأطروحات حسن حنفى يعترف بصعوبة هذه المهمة نتيجة لأختلاط العديد من الأفكار والتصورات المطروحة كما يقول، بل وتضاربها أحياناً إلى الحد الذى يصبح معه استخلاص نسق فكرى متنسق أمراً عسيراً. إلا أنه يتعمق العمل بحيث يرى خصوصية تجعلنا نعتبر ما يقدمه حنفى يمثل نسقاً خاصاً ينطوى على آلياته المتميزة. إن سلام لا يريد أن يطبق مقولات جاهزة يفرضها على العمل مسبقاً بل يستخلص منه رؤية صاحبه.

ويرى أن رؤية حنفى تبدأ من تفسير الحضارات عن طريق الوحي فيسهم انطلاقاً من تفسير برستيد للحضارة المصرية القديمة فى بيان العلاقة بين الحضارة

والدين ويخرج من ذلك إلى أن الدين انعكاس لواقع مادي وتعبير عنه، وأن البناء الشعورى هو أحد تعبيرات ونتائج العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط بما هو بناء إنسانى إجتماعى. ويرى أن حسن حنفى إذا كان يقر بوجود أبنية اجتماعية وسياسية فإن توحيدها فى الأبنية الشعورية لا يلغيها أو يبطل وجودها، بل تظل قائمة موضوعياً مستقلة عن تلك الأبنية الشعورية، ومن ثم يظل تأثيرها الفاعل فى هذه الأبنية الشعورية قائماً دون انقطاع" (ص ٩٠).

وكما يفيض فى تحليل الدين المصرى القديم يؤسس على معرفته الوثيقة بالشعر العربى الحياة الدينية والمعتقدات المختلفة السابقة على الاسلام ليتفق مع حنفى فى القول بأن الوحي جاء قديماً على تراث سابق أخذه وطوره إلى مرحلة جديدة. وفيها أن أهم ما يميز التراث حركته وعدم ثباته. فالوحي قد تغير طبقاً لحاجات الواقع والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر" (ص ١١١). لكنه يرفض أن يكون هذا التراث جوهر الواقع وعلته الفاعلة الأولى (ص ١١٢)، ويتابع سلام قواعد حنفى للتجديد الذى يفترض فيه أساسيين مادي وفكرى، منتقداً إهدار أساسها المادى والاكتفاء بالأساس الفكرى.

ويقدم لنا فى الفقرة الرابعة والأخيرة من دراسته "رؤية عامة" للعمل، يراه فى بنيته نسقاً مثالياً مكتملاً مع نظرات مادية متناثرة، لا تشكل كلاً أو نسقاً ما يمكن حذفها دون أن يصيب النسق المثالى خلل بنيوى. كما يتسم هذا النسق المثالى — كسمة أولى — بالدينية. فالدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ومصدر الوجود الاجتماعى الفاعل (ص ١٣٣)، وينحصر التراث بالتالى فى التراث الدينى الصادر عن القرآن والسنة. ويمثل النص الدينى مطلقاً يتحول إلى أصل للحضارة العربية الإسلامية حيث تغيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ويتم استبدالها بقوانين ذاتية ذهنية (ص ١٣٦). والخلاصة تحول المشروع (التراث والتجديد) إلى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ضرباً لكل حركات التقدم الاجتماعى والفكرى، مع فقرة ختامية ترى فى التراث والتجديد شاهداً على الفكر الإصلاحى الدينى العربى ومؤشر مضئ على تطورات التالىة فى هذه الحقبة العصبية من التاريخ العربى.

رابعاً: تأويل التلوين وتلوين التأويل :

نتناول فى هذه الفقرة الختامية النقد الذى قدمه د. نصر حامد أبو زيد فى دراسته "التراث بين التأويل والتلوين قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى". وقد ترددنا فى تحديد مكانها فى هذه الدراسة هل نضعها فى نهاية الفقرة السابقة كامتداد لها، أو نجعلها فقرة مستقلة؟ وعلى الرغم من أن النقد الذى يوجهه الناقد لا يختلف من حيث المبدأ عما جاء لدى أصحاب النقد التاريخى الاجتماعى، إلا أن دراسة نصر تختلف عما سبقها فى عدة أمور. أولها أنها تنطلق من نفس الأرضية التى ينطلق منه عمل حسن حنفى، وتسعى إلى الهدف نفسه، وهى تمثل نقداً داخلياً "للتراث والتجديد" وليس نقداً خارجياً له. وهى ثانياً تضع التراث والتجديد فى سياق التاريخ الاجتماعى، وهى ثالثاً دراسة علمية، ليست دينية ولا سياسية. ولا تستهدف سوى الوصف والتحليل والنقد وليس التشهير والتجريح والتفكير. فهى جهد علمى لأحد أساتذة الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة.^(*)

ويهمنا فى البداية أن نعرض للدراسة ثم نتوقف لتحليل أهم ما قدمته من انتقادات. يقدم لنا الناقد فى البداية تحديداً وتعريفاً للمفهومين المستخدمين فى الدراسة: التأويل والتلوين اعتماداً على المصادر الأساسية فى الدراسات الإسلامية فيقف عند الدلالة اللغوية والدلالة الاصلاحية للتأويل مميّزاً بين التأويل المحمود المستند إلى علوم القرآن، والتأويل المذموم أو المستكره والذى يقصدون به التأويل الشيعى بصفة خاصة، ويرى أن التركيز على دور القارئ وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر بدرجات متفاوتة الملابس والحقائق الموضوعية سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أم ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامى، موضوع قراءة اليسار الإسلامى.

(*) وقد قدمت هذه الدراسة فى الندوة السنوية للجمعية الفلسفية عام ١٩٩٠ ونشرت بمجلة "ألف" التى تصدر عن الجامعة الأمريكية العدد العاشر عام ١٩٩٠ ثم فى كتاب "نقد الخطاب الدينى" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤.

وهو يرجع التلوين إلى النزعة الذاتية النفعية فى التعامل مع النصوص أو الظواهر، والنزعة الوضعية الشكلية التى تخفى توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار "الموضوعية العلمية" والحياد والمعرفى. (ص ٨١).

يهدف الناقد إذن إلى تحليل "التراث والتجديد" انطلاقاً من فهمه لمعنى التأويل إجابة عن سؤال هل استطاع هذا العمل أن يقدم لنا قراءة منتجة تأويلية للتراث أو على العكس من ذلك يقدم قراءة مغرضة تلوينية بسبب النزعة الذاتية النفعية الناتجة عن منهج المؤلف والنزعة الوضعية الشكلية التى تدعى المعرفة العلمية بينما الدافع إليها التوجه الأيديولوجى؟ وعلى الرغم من أن المؤلف لا ينفى توجهاته الأيديولوجية، بل يعترف بها فإن الناقد الذى يحلو له أن يطلق على عمل حسن حنفى "مشروع اليسار الإسلامى" — وهى تسمية لعمل أيديولوجى فى الأساس موجهة للقارئ العام والقارئ المثقف تختلف عن ما يقوم بتحليله الناقد بالفعل وهو "التراث والتجديد"، خاصة فى القسم الأول منه "من العقيدة إلى الثورة"، وهو كما أشرنا عمل يختلف لغة وتوجهاً وغاية عن اليسار الإسلامى فى كونه محاولة للتعامل العلمى مع علم الكلام الإسلامى.

وهذا التمويه المتعمد فى اختيار عنوان لجهد حنفى — يختلف عن مضمون العمل موضوع الدراسة — يساعد الناقد فى وصف التراث والتجديد بالتوجه الأيديولوجى (الواعى أو غير الواعى) لصاحبه مقابل جهد الناقد الذى ينحو فى عمله منحنى ابستمولوجى معرفى يهدف (إلى التأسيس العلمى، أقول فى هذه النقطة بالتحديد تظهر السمة الأيديولوجية للناقد ابستمولوجى كما تظهر القراءة التلوينية المغرضة لعمله).

لنرى معاً كيف تم تلوين التأويل. يعى الناقد جيداً جهد حنفى، فهو من الباحثين الجادين المثابرين على قراءة وتحليل عمله يتابع كتاباته جيداً، ويتناولها فى سياقها الفكرى والتاريخى حيث ارتبطا معاً فى اهتمام علمى جاء بالدراسات الإسلامية. فقد درس الناقد على المؤلف وتلمذ له، وأراد أن يكمل جهده، لكن على

طريقته أو انطلاقاً من منهجه، لقد أراد أن ينطق المؤلف بما يريد هو أن يقوله، ومن هنا جاءت قراءته المغرضة حيث يريد تقديم قراءة منتجة.

يسمى صاحب "التأويل والتلوين" التراث والتجديد باسم اليسار الإسلامي واضعاً إياه في إطار الخطاب الديني، وهو تناول يفقد جهد حنفى أهم سماته، فالمؤلف يقدم لنا خطاباً فلسفياً مصاغاً بلغة القدماء، خاصة علماء الكلام حيث يعرض لنا جهده التجديدي في لغة تراثية ينتقده بسببها باعتبارها نوعاً من التقية بينما هي عند صاحبها مرحلة انتقالية يستخدم فيها لغة علماء الدين من أجل فض الاشتباك مع القدماء حتى يتسنى له تقديم نظريته في التفسير، أو تنظيره المباشر للواقع، فالمؤلف هنا لا يقدم لنا خطاباً سياسياً ولا دينياً ولا تحليلاً للمشكلات المعاصرة بل هو تحليل علمي للتراث - انطلاقاً من منهجه - وليس كما يحلو للناقد أن يطلق عليه مشروع اليسار الإسلامي.

فمصطلح "اليسار الإسلامي" أطلق في الثمانينيات طرحه حسن حنفى في العدد الأول - والوحيد - من المجلة التي صدرت إحياءاً لتقاليد العروة الوثقى التي كان يصدرها الأفغانى ومحمد عبده. والناقد على وعى بذلك، وأشار إلى هذا مرتين (ص ٨٣ - ٨٥)، إلا أنه مع ذلك يضع جهد حنفى العلمى تحت هذا الإطار. ويهمنا أن نبين آليات الإخفاء والإظهار التي يلجأ إليها الناقد ليقيم لنا تفسيره لجهد حنفى في إطار أيديولوجي، يقول: أصدر [حنفى] العدد الأول والوحيد - والذي حرره تقريباً - من اليسار الإسلامى ١٩٨١ وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط اليسار الإسلامى تحت عنوان "التراث والتجديد"، وهو المخطط الذى صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات بعنوان "من العقيدة إلى الثورة" موضوع تحليلنا الأساسى فى هذه الدراسة (ص ٨٥).

يربط الناقد بين صدور اليسار الإسلامى كتأكيد وجود وتحديد هوية فى بداية الثمانينيات وبين كونه إعادة ترتيب للأوراق وتنظيم للأولويات فى مواجهة المخاطر التى يتعرض لها على المستويين السياسى والأيدىولوجى.

ونستطيع أن نعى محاولة صاحب التأويل والتلوين في اتجاهين أساسيين الأول ربط جهد حنفى - الذى نسميه باسمه، وهو "التراث والتجديد" - بالأحداث التاريخية التى واكبت صدور العدد الأول من اليسار الإسلامى ليصبغه بسمه سياسية. والاتجاه الثانى الفصل بين التراث والتجديد وبين البدايات الأولى له التى تمثلت فى دراسات حنفى الثلاثة بالفرنسية - مناهج التفسير: دراسة فى علم أصول الفقه، تفسير الظاهرات - وتحويله إلى مخطط لليسار الإسلامى، مع أن اليسار الإسلامى كان استجابة للواقع السياسى لمصر والعالم الإسلامى كما يشير الناقد بحق، بينما التراث والتجديد كان منهجاً لعمل علمى انخرط فيه حنفى منذ دراسته للدكتوراه عن علم أصول الفقه، وهذا المدخل المنهجى الذى يمتد لسنوات طويلة سابقة على اليسار الإسلامى لا ترد به أية إشارة لليسار الإسلامى. ومع هذا فإن الناقد يصر على وضع التراث والتجديد داخل إطار اليسار الإسلامى على الرغم من اختلافهما المشار إليه، وعلى الرغم من إصرار المؤلف على التأكيد على أن اليسار الإسلامى نوعاً من الكتابات الشعبية الموجهة للجمهور العام الذى يختلف عن العلماء المتخصصين. فى هذا الإطار يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى فى مشروع اليسار الإسلامى، بل هو إبداعه الأصل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقى؛ ولأن كل منحى توفيقى يجنح إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة. (ص ٩١). لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولية "استثمارية، استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث فى الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالاته الذاتية، أى فى سياق وجوده التاريخى. (ص ٩١).

يهدف الناقد إلى نقل اليسار الإسلامى من التوفيقية التلوينية إلى الموضوعية التأويلية. وإذا كان "من العقيدة إلى الثورة" يضاهى من حيث الحجم مؤلفات القاضى

عبد الجبار المعتزلى فإن دعوة مؤلفه لاختصاره وتركيزه إنما يعنى من منظورنا كشف المستتر فى بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى". (ص ٩٧).

ويميز الناقد تحت عنوان "التراث: بناء شعورى أم بناء تاريخى"، البناء الشعورى على عكس البناء التاريخى، فهو يتعامل مع الفكر عموماً والتراث خصوصاً على أساس من استقلال الفكر عن الواقع، رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيراً من جوانب تحليلات اليسار الإسلامى للفكر على أساس من مفهوم "الأنماط المثالية" المستقلة عن التاريخ والواقع إن الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطاً مثالية قابلة للتكرار فى كل زمان ومكان يحول علم الكلام الإسلامى إلى علم كونى ويفقده "دلالته" الأساسية النابعة من سياقه التاريخى - الاجتماعى، الأمر الذى يؤدى إلى وقوع التجديد - اكتشاف المغزى - فى هوة الذاتية التلوينية المتمثلة فى المنهج الشعورى. (ص ٩٩) يتحول الموضوع - التراث - عبر تجلياته إلى جوهر مطلق ويسهم الباحث فى الكشف عن بعض مجالى هذا الجوهر التى لم يظهرها التاريخ بعد (٩٩) تمثل التجارب الشعورية للباحث نقطة البدء فى تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعورى. فالشعور يمثل الوسيط فى عملية التجديد بين "البناء النفسى للجماهير" و"أبنية الواقع".

إن ما يعترض عليه أبو زيد هنا هو التوحيد الآلى الذى يقوم به منهج الشعور بين مستويات معرفية يستحيل التوحيد بينها . وأن دافع "التيار الإسلامى" عن هذا التوحيد أو تبريره له يردنا إلى الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، حيث يتم إعلان "منهج الشعور" ليكون منهجاً لتحليل الوعى الاجتماعى".

يتساءل صاحب التأويل والتلوين إذا كان تجديد التراث يتم وفق المنهج الشعورى فما صورة التراث التى يكشفها المنهج الشعورى التوفيقى؟ ونجد الإجابة فيما كتبه تحت عنوان "التراث" إعادة بناء أم إعادة طلاء؟".

وحيث يتناول نصر أبو زيد التراث والتجديد ابستمولوجيا أو حين يشده المشروع تجاه العلم، أي حين ينتقل من الذات إلى الموضوع تظهر جدة انتقاداته وعمقها . وتظهر في نفس الوقت الدلالة الحقيقية لعمل حنفى ويقدم لنا الغاية الحقيقية للمشروع، وهي التجديد "التراث والتجديد" وليس "التيار الإسلامى". يقول : "إن مصطلح التجديد" هنا شديد الدلالة في إحالته إلى مفهوم "إعادة البناء خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذى يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم" (ص ١٠٤) وإذا تساءلنا ماذا يقصد بإعادة الطلاء؟

تتمثل الإجابة في كون "التراث والتجديد"، هو بقوله : يقول اليسار الإسلامى رغم وعوده بالعودة لبناء العلم "علم الكلام" الاعتزالي نحو "عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة فقد أبقى على بنية العلم كما صاغت العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية. وهذا في رأيه قد أصاب المشروع كله في مقتل وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء إعادة البناء (١٠٤).

إن الإشكالية الحقيقية كما يراها نصر هي عجز هذا الخطاب عن إنتاج تحليل سوسيولوجى حقيقى لتفسير الوضع المقلوب في بناء العلم (١٠٥) ويرجع هذا إلى تحول المنهج التاريخى إلى "الشعور التطورى" وإهمال منهج التحليل السوسيولوجى رغم الإشادة به ومن هنا لا يبقى أمامه إلا منهج "الشعور البنائى".

يطالب أبوزيد صاحب التراث والتجديد باتخاذ التحليل التاريخى : الاجتماعى لنشأة الأفكار وتولدها منهجاً فبذلك يحقق مشروع التجديد ما يسعى إليه من "إعادة بناء العلم" لاكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ، وأن ينتقل من بناء العلم الأشعرى إلى بناء العلم الاعتزالي. ويكمن في إهدار هذا المنهج كثير من تناقضات أحكام اليسار، والوثب في قراءة الحاضر في الماضى والتلوين في تجديد التراث لحل أزمت العصر. (ص ١١١).

هنا يفشل مشروع اليسار الإسلامى رغم إيجابياته في نظر أبو زيد أو هو أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح. ويقدم لنا مبررات حكمه هذا في ثلاثة هي أن

المشروع يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة. وهو ثانياً يجمد الحاضر فى إसार الماضى ويجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام. وهو ثالثاً يتجاهل السياق التاريخى الاجتماعى للتراث ويتعامل معه بوصفه بناءً شعورياً مثالياً مفارقاً لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. (ص ١٢٠).

وكاد أن يتحول هدف "إعادة البناء" إلى "إعادة طلاء"، وتحول التجديد إلى تجاور بين القديم والجديد. ووقع المشروع كله فى التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل. (ص ١٢٠) تلك إذن صورة نص حنفى فى قراءة نصر بصورة عامة. إلا إنه لا ينسى أن يضيف إلى ذلك بعض الحسنات إكمالاً للموضوعية العلمية والحياد المعرفى، فهذا الإخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها، فقد انجز المشروع إنجازات فى دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها : ويعدد لنا هذه الإنجازات التى هى موضع نقد الاتجاهات الإسلامية السلفية لكتابات حنفى.

وأهم هذه الإنجازات الجهد الواضح لمحاولة تأويل العقائد، فهى محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى انثربولوجيا. والتعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك (ص ١٢١). وأن لديه انحيازاً واضحاً لجانب الشريعة على حساب جانب العقيدة فى نصوص الوحى مع أنهما جانبان جوهريان فى بنيته الأصلية.

إن محاولة صاحب التأويل فى تلوينه لمشروع حنفى يريد استبدال الجهد العلمى الابستمولوجى الذى يقدمه حنفى لإعادة بناء علم الكلام القديم بتفسير إيديولوجى غير مباشر. إن ما يؤكد عليه أبو زيد من ضرورة الاهتمام بالمنهج التاريخى الاجتماعى فى تفسير نشأة العقائد لهو نفس ما يطالب به النقاد الماركسيين حنفى، لكن مع طلاء من المغزى والدلالة، النص والسياق التأويل والتلوين. لذا يحق لنا أن نتساءل من الذى يؤول ومن الذى يلون؟ إن اختلاف نصر عن حنفى

اختلاف واضح، الأول يتعامل مع اليسار الإسلامى والثانى يتعامل مع التراث والتجديد، الأول يقدم لنا قراءة أيديولوجية والثانى يقدم لنا جهداً معرفياً واضحاً فى مقدمة التراث والتجديد و"من العقيدة إلى الثورة" جهداً موجهاً للعلماء وإن كنا نشعر أنه جهد تختلط فيه هموم العلم وهموم الوطن، على العكس من "اليسار الإسلامى" الذى يصر أبو زيد على جعله عنواناً لما أطلق عليه مشروع حسن حنفى، وهو جهد لا يندرج فى المشروع العلمى لحنفى كباحث ومفكر وفيلسوف. ولكن كمواطن. وأعتقد أن من الضرورى ألا نخلط بين الجهد العلمى فى التراث والتجديد والصرخة أو الدعوة الإصلاحية فى اليسار الإسلامى مصدرهما واحد، لكن لغتهما ومنهجهما مختلفان.

أميرة مضر:

الدراسات الجمالية العربية المعاصرة

نريد أن نشير في إيجاز في مقدمة هذا الفصل إلى بعض الاتجاهات الجمالية في العربية: النفسية والاجتماعية والفلسفية. تمهيد للحديث عن جهود أميرة حلمي الفلسفية في علم الجمال. رائدة هذا المجال في العربية، بمعنى أنها من قدمت عدد من الدراسات النظرية الأصيلة حوله كما أعدت جيل من الباحثين المرموقين في هذا الميدان، مخلصين لهذا الفرع من الفلسفة.

ويمكننا القول أنه إذا كان مصطلح الجمالية، أو علم الجمال يثير العديد من القضايا حول طبيعته ومعناه ومدلوله في اللغات والثقافات المختلفة بما فيها العربية، وإذا كانت هناك جهود عديدة تحاول رصد الجمالية في تاريخنا الفكري لتوضيح جهود المفكرين العرب في العصور الوسطى سواء الفلاسفة كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والفقهاء كابن حزم، أو الأدباء كالتوحيدي، أو النقاد، وعلماء اللغة كالجرجاني وحازم القرطاجني - ونحن في أمس الحاجة إلى الدراسة الاستطبيقية لجهود هؤلاء^(١)، فإن مهمتنا الحالية تتناول جهود الرواد المعاصرين الذين أسسوا للجمالية ومهدوا لها بكتاباتهم المختلفة سواء بطرحهم القضايا الجمالية، أو تحديد الأطر الأساسية لدراساتها أو استكمال للحلقات المختلفة في تاريخ الفكر الجمالي.

وقد قصرنا بحثنا في هذا الجزء الأول من هذا الفصل على الدراسات المعاصرة التي قدمت خلال الخمسين عاماً الأخيرة من القرن العشرين في إطار العلوم الإنسانية المختلفة سواء السيوسولوجيا، أو السيكولوجيا، أو الفلسفة^(٢). في

(١) الدراسات الحديثة حول الجمالية عند العرب راجع: د. عبد الرحمن بدوي: حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة . القاهرة ١٩٦١ . ومقدمة تحقيق بدوي لكتاب فن الشعر لأرسطو، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ ومقدمة تحقيق الشعر من منطق الشفاء لابن سينا. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٦. الفت محمد: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (القاهرة ١٩٨٤).

(٢) سوف نعرض للاتجاهات الأساسية سواء السيوسولوجيا أو السيكولوجية أو الفلسفية وذلك باختيار نماذج من الرواد الممثلين لهذه الاتجاهات . أما بالنسبة للاهتمامات الجمالية في مجال

إطار الجامعة المصرية حيث ازدهرت الدراسة الجمالية الاكاديمية أولا في مجال السيوسولوجيا على يد د. عبد العزيز عزت الذي قدم لنا ما يسمى "علم الاجتماع الجمالي"، ثم في مجال السيكلوجيا خاصة في مذهب يوسف مراد التكاملي. فقد توزعت الكتابات الجمالية بين النقاد، والأدباء وأساتذة الأدب، وعلماء النفس، والاجتماع قبل أن تبدأ الدراسة الفلسفية للاستطبيق، أو يصبح علم الجمال كيانا محددًا له استقلاليتة. سنعرض لجهود الاساتذة أصحاب الاتجاهات الواضحة في مجال الجماليات والذين عرفوا بمواقفهم المتميزة مثل : أميرة حلمي مطر، وفؤاد زكريا، وزكريا ابراهيم، ومجاهد عبد المنعم. وسوف نبدأ أولا بجهود علماء الاجتماع.

أولا : الاتجاه السوسيولوجي (الفن وعلم الاجتماع الجمالي)

يرى أنصار هذا الإتجاه ان الفن نشاط جماعي فإذا كان يقال : "إن الفن هو أنا، والعلم هو نحن" فهو يقول إن الفن أيضا هو نحن، فالشعور الاستطقي حقيقة اجتماعية بقدر ما هي حقيقة شخصية^(٣). ويرى شارل لالو أن هذا المبحث يؤلف من الناحية التاريخية أول اشكال علم الجميل. ذلك أن الفن إنما خطى باهتمام الفلاسفة، أول ما حظي، من حيث شروطه، ومن حيث نتائجه الاجتماعية بوجه خاص^(٤).

النقد والادب والبلاغة لدى أهم ممثليها مثل : عبد المنعم تليمة والدراسة العلمية للجمال كما يتمثل في كتابيه مقدمة في نظرية الادب (القاهرة ١٩٧٦) ومداخل إلى علم الجمال الادبي (القاهرة ١٩٧٨) وجابر عصفور والبحث في الجهود الجمالية في التراث البلاغي والفلسفي العربي الإسلامي، ورشاد رشدي وتناوله لجماليات الادب، فإننا نحيل إلى الدراسة الهامة للزميل سامي سليمان في الجمالية العربية في النقد العربي الحديث في مصر، مجلة الفكر العربي عدد خاص عن الجمالية العربية العدد السابع والستون يناير - مارس ١٩٩٢، ص ١٣٤ - ١٤٥.

(٣) شارل لالو : مبادئ علم الجمال ترجمة مصطفى ماهر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٩ ص ١٣٦.

(٤) شارل لالو : الفن والحياة الاجتماعية، تعريب الدكتور عادل العواء، دار الانوار ،بيروت، لبنان ١٩٦٦ ص ٥.

وإذا كنا نعرض للاتجاه الاجتماعي في دراسة الفن وعلم الجمال في الثقافة العربية المعاصرة متخذين نموذجاً لذلك جهد عبد العزيز عزت^(٥). فإنه من الضروري أن نشير إلى اسهام د. منصور فهمي في هذا المجال فهو أول من قام بتقديم علم الجمال في الجامعة المصرية ورغم كونه استاذ للفلسفة إلا أن كتاباته ومحاضراته كانت ذات منحى اجتماعي^(٦).

يقدم عبد العزيز عزت في كتاب "الفن وعلم الاجتماع الجمالي" وجهة النظر السيوسولوجية في علم الجمال حيث يبين أن علماء الاجتماع خاصة دوركيم قد خصصوا فرعاً من فروع الاجتماع اسموه "علم الاجتماع الجمالي". ويرى أن ذلك يمثل نظرية جديدة تعبر عن آخر ما وصل إليه التفكير في دراسة الفن (١٩٨٤) مقابل النزعات الفلسفية، ويقدم لنا كتابه كبداية وأساس للنظر العربي يبنى عليه غيره فيما بعد. وعلم الاجتماع الجمالي كما يسميه دوركيم، أو علم الجمال الاجتماعي كما يسميه لالو وفلدمان « يعنى بدراسة الفن من الوجهة الاجتماعية من حيث نشأته وتطوره، وعلاقاته مع النظم الاجتماعية وغير ذلك من الموضوعات التي تربط الفن بالمجتمع. والفن عند عزت ظاهرة اجتماعية ومن طبيعة الظواهر الاجتماعية أن تترايط ويؤثر بعضها على بعض ويفسر بعضها بعضاً^(٧).

إن الفن عنده ظاهرة اجتماعية بمعنى أن الفن ظاهرة موجودة خارج عقليات الأفراد، ومن هنا سيشعر بضرورة قيام الفهم الاجتماعي للفن وتفسير الجمال، وهذا ما قامت به الحركة الوضعية في فرنسا بفضل تعاليم أوجست كونت.

(٥) راجع دراستنا عنه في مجال التناول الاجتماعي للأخلاق في كتابنا : الاخلاق في الفكر العربي المعاصر، الفصل الثاني.

(٦) راجع عنه : مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد الثاني، المجلد التاسع عشر ١٩٥٧، وكتابه : أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ ودراستنا عنه في الاخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء ، القاهرة، ١٩٩٨.

(٧) د. عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالي، القاهرة، مطبعة كوستاتوماسي وشركاه، ١٩٤٨ - ص ٩ .

وفى عرضه لوجهة النظر الاجتماعية فى الفن بوضح ان هيولييت تبين اول من اجتهد فى تحقيق هذه النزعة فى كتابه "فلسفة الفن" وقدم لنا ما يعرف بالمذهب الطبيعى الاجتماعى، ويتميز هذا الاتجاه بتجاوز فكرة التقييم والقيمة حيث يعتبر الفن ظاهرة اجتماعية على الباحث ان يحدد صفاتها ويبحث عن اسبابها بحيث لا تصبح مهمة العالم المدح، او القذح، بل الملاحظة والتفسير ويرى ان هناك عناصر تعطى للفن صفته الاجتماعية وهى البيئة، والجنس، والعصر^(٨). وهذا نفس موقف دوركيم، وشارل لالو^(٩).

ويعرض للتطور الاجتماعى للفن، ويرى ان علم الاجتماع الجمالى عندما يبحث فى تطور الفن ينظر اليه من ناحية تحديد الصفات الاساسية التى تحدد لنا الفن فى حقبة من حقبات تاريخه عند الاقوام المختلفين، فالفن لا يخضع لقانون واحد وانما يخضع لظروف اجتماعية متعددة تجعله يكون بشكل معين حسب الاشكال الاجتماعية ونوع الحياة الاجتماعية السائدة. والفنان فى نظر المدرسة الاجتماعية شخص يمثل العقل الجمعى فى الفن فيصعب ان يكون له وجود فى ذاته، وانما هو صدى للمجتمع فى فنه يعبر عن احساس الناس التى يشعرون بها فهو لا يعبر عن الانا" وإنما يعبر عن "النحن"^(١٠)، وهذا ما جاءت الدراسة النفسية كرد فعل عليه.

ثانيا : الاتجاه السيكولوجى (الاستطيقا والمذهب التكاملى)

ومن هذه النقطة يواصل يوسف مراد دراساته العديدة التى تقدم وجهة النظر السيكولوجية فى الفن فرغم انه يرى تكامل الانا والنحن، أو الذات، والمجتمع، أو ما يطلق عليه "المركز والاطار" فان البداية الاعمق والاكثر تأثيرا هو الانا او الداخل، ان العنوان الذى اطلقه كندنسكى على كتابه "الروحانية فى الفن" ينقلنا دفعة

(٨) د. عبد العزيز عزت : ص ٢٤ .

(٩) عرف شارل لالو لدى قراء العربية وترجمت أعماله فقد ترجم مصطفى ماهر "علم الجمال" الاستطيقا، القاهرة دار احياء الكتب العربية، وترجم د. عادل العوا : الفن والحياة الاجتماعية، بيروت، د. ت.

(١٠) د. عبد العزيز عزت : ص ٣٠ .

واحدة من العالم الخارجى إلى عالم الروح والاحساس الداخلى، فالفن ليس سوى مظهر من مظاهر القوى الروحية التى تهيم على التطور والتى تعين نظرة الإنسان الدينية إلى الوجود فى أطواره المتغيره المتعاقبة^(١١)، وهذا مانجده أيضا فى دراسته "السريالية فى الفنون التشكيلية" فهو يرفض الموافقة على القول بلا واقعية السريالية، ذلك ؛ لان هناك نموذجا يلهم الفنان السريالى هو نموذج واقعي، بل أكثر واقعية من اى نموذج آخر نجده فى الطبيعة لانه نموذج داخلى هو رؤيا الفنان من وحى الفنان نفسه - من وحى دوافعه ورغباته اللاشعورية^(١٢) فالواقع الداخلى اكثر اصالة وغمارة من الواقع الخارجى، لانه لا تقتصر دلالة الفنية على القيم التشكيلية البحتة فهناك مضمون إنسانى يعبر عن مكونات نفسية الفنان ويعبر خلال الفنان عن بعض التيارات الفكرية والوجدانية السائدة فى بيئة الفنان الثقافية^(١٣).

ويثير قضية إلى أى حد يلقى اطلاقا على حياة الفنان ونشأته، طباعه وسمات شخصيته، واتجاهاته الفكرية، وميوله الوجدانية الضوء على اعماله الفنية ويساعدنا على فهمها وتذوقها، ويعرض لوجهتين من النظر: الاولى ترى ان معيار الحكم على ما يمدنا به تحليل شخصية الفنان هو تفسير اختياره بعض الموضوعات دون غيرها، ويرى فريق اخر ان علم الجمال عندما يحصر نفسه فى دائرة قوانينه عاجز عن ابراز ما يتسم به أسلوب الفنان من سمات اصليّة خاصة؛ اذا كنا بصدد عبقرى بخلق اسلوبا جديدا. ويرى ان حياة مايكل انجلو ترجح كفة الفريق الثانى، ان فن مايكل انجلو تعبير صادق عن نفسه المعذبة عبر عنها فى نحتة وتصويره وشعره وفى رسائله إلى أسرته وأصدقائه^(١٤).

ويتضح منهج يوسف مراد السيكلوجى - الذى لا يلغى كلية العوامل الاجتماعية - فى بحثه "مشكلة الالهام" حيث يستخدم منهجا ثنائيا لمعالجة المشكلة

(١١) يوسف مراد : مرور خمسين عاما على كتاب الروحية فى الفن فى :كتاب يوسف مراد والمذهب التكاملى « الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ص ٣٠٥ .

(١٢) د. يوسف مراد : السريالية فى الفنون التشكيلية، مراد والمذهب التكاملى ص ٣٠٦ - ٣٠٨ .

(١٣) نستطيع أن نقدم نموذج الفنان امتزجت لديه السريالية بالوجودية هو رمسيس يونان، انظر صبحى الشارونى : المثقف المتمرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ ص ٧١-٧٩ .

(١٤) المرجع السابق صفحات : ٣٨٣ - ٣٨٥ .

يتمثل فى محاصرتها من الخارج، ثم الاقتراب تدريجيا من لبها وصلبها بتحليل نفسية الفنان ويرى ان فهمنا الالهام مرهون بفهمنا اللاشعور. ويرى ان حل مشكلة الالهام حسب تصوره بدراسة التفاعل الذى يتم بين الحلم والواقع بين الالحياءات المنبثقة من عالم اللاشعور والمجهود العقلى الذى يبذله الفنان فى صياغه هذه الالحياءات فى صورة قادرة على أن تحقق التجاوب بين حساسية الفنان وحساسية المتذوق^(١٥).

إن شخصية الفنان من حيث هو إنسان هى المركز يعطى لها الاهمية اكثر مما يعطى للاطارات التى تحيط بها، فليس العمل الفنى اذن مجرد ترديد لما هو قائم فعلا فى مجتمع الفنان، هو بلا شك افصاح عنه لكنه افصاح يتسم بالجدة والابتكار، فضلا على انه يتسم ايضا بصفه تنبؤية، وعلى ذلك يكون المحك الفارق هو شخصية الفنان بما تمتاز به من خصائص فردية فريدة^(١٦).

وفى اطار مذهبه التكاملى يناقش قضية "التحليل النفسى والابداع" فالعمل الفنى باعتباره مظهرا من مظاهر السلوك فانه يمكن تفسيره بمفاهيم التحليل النفسى بربط شخصية الفنان باثره من حيث إنه يعبر بطريقة رمزية عن هذه الشخصية فالعمل الفنى قابل للتحليل والتفسير فى ضوء شبكة العلى والمعلومات التى تكون تاريخ الشخص منذ ولادته، وللعمل الفنى كما للاحلام مضمونان : صريح وكامن ومهمة التحليل النفسى تأويل الرموز التى يصطعنها الاديب وذلك للكشف عن المضمون الكلى^(١٧) ويناقش مراد هذا الموقف فمعظم الدراسات التى تمت فى هذا المجال كانت اقرب إلى التحليل النفسى منها إلى النقد الفنى والجمالى، حيث ترمى إلى تشخيص سمات شخصية الاديب، وكثير من البحوث التى قام بها المحللون تقتصر على الانتقال من العمل الفنى إلى صاحبه للكشف عن عقده ومكوناته اللاشعورية. ويرى ضرورة توسيع مفهوم التحليل النفسى وتجاوز حدود مذهب المنغلق، فبعد ان يكشف الناقد المحلل بعض مصادر الرموز والصور التى ينبض

(١٥) المرجع نفسه : ص ٢٧٨ .

(١٦) د. مراد : الاتجاهات الراهنة فى الفن المعاصر، المرجع نفسه ص ٢٧٠ .

(١٧) د. يوسف مراد : التحليل النفسى والابداع، المرجع نفسه ص ٢٧٩ .

بها العمل الفنى عليه ان يتتبع تفرع هذه الرموز وازدهارها واثرائها فى مناطق النفس العليا، بفضل نشاط التخيل المبدع الذى هو اكثر من مجموع العوامل الغريزية والعقلية التى يعتقد انها هى وحدها التى يقوم عليها بناء النفس البشرية.

أن الشرط الاساسى لتصبح مساهمة التحليل النفسى مجدية هو الجمع بين النظرة الاستطبيقية، والنظرة السيكلوجية، وهذا كفيل بدراسة التفاعل بين شكل العمل الفنى ومضمونه وشخصية الفنان وعمله، ويستشهد بيونج الذى يؤكد على نوعية النشاط الفنى واستحالة ارجاعه إلى انواع اخرى من النشاط، وان للدراسات الجمالية وللدراسات الفلسفية فى طبيعة الفن استقلالها الذاتى^(١٨).

ويسبدو مراد فى هذه الدراسة اميل إلى التأكيد على ضرورة، افادة الفن من التحليل النفسى وتجاوز دراسات التحليل النفسى التقليدية التى تقيد هى من الفن لصالح التحليل وعلى هذا فهو يرغب فى تطوير الاستطبيقا السيكلوجية وتأكيد استقلالية الدراسات الجمالية؛ فقد أصبح ما يسمى بعلم الجمال أو الاستطبيقا، دراسة قائمة بذاتها تستمد أصولها ومبادئها ومناهجها من النشاط الفنى لامن اى فلسفة من الفلسفات القائمة. وقد تؤدي هذه الدراسة الاستطبيقية إلى الايحاء بفلسفة جديدة أو على اقل تقدير تطوير الفلسفة وتغذيتها برؤيا جديدة شأنها فى ذلك شأن الدراسات العلمية التى تطبع فلسفة كل عصر بطابع الاتجاه العلمى السائد^(١٩).

ثالثا : الاتجاهات الفلسفية فى علم الجمال

(الموقف الطبيعى والتعبير الموسيقى)

يريد فؤاد زكريا الذى قدم لنا العديد من المؤلفات والترجمات فى علم الجمال ان يجمع الجانبين الاجتماعى، والنفسى سويا ويتجاوزهما معا حيث يؤكد العلاقات المتبادلة بين الفنان الفرد والمجتمع بمتطلباته التى يستطيع الفيلسوف ان يتعمقها. ومن هنا فهو يرى ضرورة البحث الفلسفى - فى الفن - الذى يعطى الاولوية للعمل الفنى. وهو يشير إلى ضرورة اتخاذ العمل الفنى ذاته محورا لكل ما يقال فى

(١٨) المرجع السابق : ص ٢٨١ .

(١٩) المرجع نفسه : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ميدان النقد، وأساس لكل تذوق، فمن الواجب الا نخرج عن نطاق العمل، وننتقل إلى ميدان الواقع الا بقدر ما يكون ذلك عوناً على فهم ما هو موجود فى العمل ذاته، ويرى اننا لو طبقنا هذا المعيار على النقد الادبي، والفنى وعلى التذوق فى هذه المجالات لوجدنا ان قدراً كبيراً منه ينبغي ان يستبعد على اساس انه دراسات تاريخية، أو نفسية، أو اجتماعية قد تكون لها قيمتها فى هذه المجالات الاخيرة ولكنها لا تساعد على تذوق العمل الفنى ذاته بطريقة افضل ولا تزيد فهمنا لعناصره.

وفى ترجمته كتاب جيروم ستولينز لا يرى تضاداً بين النظرة الخالصة إلى الفن والنظرة النفسية، أو الاجتماعية إليه، فالمرء يستطيع ان يأتى بتحليلات اجتماعية ونفسية كما يشاء بشرط ان يوضح بطريقة مقنعة كيف ترتبط هذه التحليلات بعناصر تنتمى إلى صميم العمل الفنى ذاته، وفى هذه الحالة تكون الارتباطات الاجتماعية، أو النفسية للفن مؤدية إلى فهم أعمق لما هو متضمن فى داخله وتكون النظرة الاجتماعية أو النفسية إلى الفن مكملة لا مناقضة للنظرة الخالصة إليه^(٢٠).

ويقدم فى مقدمة ترجمته لكتاب جولويس بورتنوى تطبيقاً لوجهة نظره فى ميدانه المفضل الموسيقى، فالكتاب محاولة لدراسة ميدان لم يطرق من قبل على نطاق واسع، وهو العلاقة بين آراء الفلاسفة فى الموسيقى على مر العصور، ويخرج من ذلك إلى استنتاج نتيجتين انتهى اليهما المؤلف: الاول، ان الفنان لا الفيلسوف هو المحدد والمطور للفن، الثانية - ان التجديد فى الفن والموسيقى خاصة الشكلية سوف يفرض نفسه فى المستقبل، وان كان ينتقد هذه النتيجة الثانية^(٢١) وتتفق آراؤه التى تجدها متناثرة فى مقدمات ترجماته مع وجهة نظره الجمالية التى يقدمها لنا بوضوح فى مؤلفاته الجمالية والتى تنطلق جميعها من

(٢٠) د. فؤاد زكريا : مقدمة ترجمته كتاب جيروم ستولينز : النقد الفنى، دراسة جمالية وفلسفية، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٤ ص ١ .

(٢١) د. فؤاد زكريا : مقدمة كتاب جولويس بورتنوى : الفيلسوف وفن الموسيقى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ - ص ١٣ .

تحليلاته للموسيقى التى قدم فيها عدة كتيبات مثل : "مع الموسيقى ذكريات ودراسات"، و"ريتشارد فاغنر"، و"التعبير الموسيقى" (٢٢).

ويقدم تطبيقا لوجهة نظره على مشكلة "التعبير الموسيقى" فالحل الذى يتقدم به يرى ان احوال المجتمع تنعكس على الفنان وتضفى على اعماله صيغتها الخاصة ومن ان هذا الانعكاس ينبغى ان يترك حتى يظهر من تلقاء ذاته بحرية دون ان تفرضه على الفنان ايه قوة خارجية وان بهذا فقط ترفع موسيقانا إلى المستوى الذى بلغته الموسيقى العالمية (٢٣).

واتفاقا مع وجهة نظره نجده يفرق بين وسائل الخلق الفنى (الموسيقى) والقوة الدافعة إلى هذا الخلق، أو الاهداف التى يضعها الفنان نصب عينيه، وذلك لأن حساسية الفنان الصادقة تجعله اكثر الناس تأثرا باحوال الحياة المحيطة به فتأتى موسيقاه معبره عن هذه الاحوال وان كانت وسيلته إلى الخلق الفنى ذاتيه فمن المحال ان نفهم موسيقى ايه فترة من الفترات الا اذا عرفنا كيف كان الناس يعيشون فيها، وماذا كانت نظرتهم إلى الحياة وإلى العالم المجتمع (٢٤).

ان فؤاد زكريا صاحب الموقف الطبيعى لا يستطيع ان يكتفى فقط بالاراء النظرية دون ربطها بالسياق التى ترتبط به فهو يقدم لنا آراءه المختلفة اعتمادا على العقل والنقد كما يخبرنا فى كتابه "آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة" التى يقدم لنا فيها موقفه عارضا "النظريات الفلسفية فى فلسفة الفن" سواء اليونانية، أو الحديثة، وأهمية هذه الدراسات التى يقدمها لنا أنها باعترافه "أقرب إلى التعبير عن

(٢٢) يمثل كتاب : التعبير الموسيقى، مساهمة فؤاد زكريا الجادة القائمة، على الخبرة والدراسة الشخصية لقضايا وظيفة الفن ودرو الفن ورسالته وحدود الإبداع والتعبير الفنى وغيرها من قضايا جمالية شغلت الساحة الثقافية فى مصر فى الستينات . وهى قضايا كتب عنها كثيرا فى عدد من المحلات مثل : علم الآثار الموسيقى، مجلة الثقافة العدد ٩٩ يونيه ١٩٦٥، خواطر حول الموسيقى الشعبية، الفكر المعاصر ٦٥ يوليو ١٩٧٠، محنة الموسيقى الغربية المعاصرة، الثقافة العدد ١٧ نوفمبر ١٩٦٣ موسيق الآلات والضجيج، مجلة الثقافة العدد ٢٩ فبراير ١٩٦٤، والأساسى العقلى للموسيقى الحديثة مجلة علم النفس فبراير ١٩٥٢ .

(٢٣) د. فؤاد زكريا : التعبير الموسيقى، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٥٦، ص ٦.

(٢٤) المرجع نفسه ص ٢٢ - ١٨

فكرى في صورته الصريحة المباشرة من أى شيء آخر كتبته من قبل وهى بهذا المعنى معيار صادق لما أومن به ولما أرفضه^(٢٥).

وفلسفة الفن عنده تتساوى بعلم الجمال ففي دراسته عن "النظريات اليونانية فى فلسفة الفن" يتناول الأسس الجمالية للخلق الفني، أو النظريات الجمالية الكبرى لأشهر الفلاسفة اليونان فيعرض للنظرية الاخلاقية عند أفلاطون والنظرية الواقعية عند أرسطو. والنظرية الصوفية عند أفلوطين وتكمل دراسته الثانية "نظريات حديثة فى فلسفة الفن" - دراساته للنظريات الجمالية ويعرض فيها النظريات الحديثة التى ظهرت فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فيعرض للنظرية العقلية عند كانط والرومانتيكية عند شوبنهاور والتعبيرية عند كروتش.

٢ - (الخبرة الجمالية والكشف عن القيم)

لقد ازدهرت الكتابات الجمالية فى العربية بالدراسات العديدة التى قدمها الدكتور زكريا ابراهيم حيث اثمرت واينعت جهوده التى تمثلت فى "دراسته فلسفة الفن فى الفكر المعاصر"، و"الفنان والإنسان" و"مشكلة الفن" بالاضافة إلى ترجمته لكتاب ديوى "الفن خبرة"، حيث يرى ان من الضروري ان يصحب نشاط الحركات الفنية فى بلادنا تيارات فكرية تعرف بها ويوضح لنا انه رغم الجهود التى ارادت تأسيس الجمال موضوعيا فان معظم المشتغلين به لازالوا من أصحاب التكوين الفلسفى الذين يتأثرون فى دراساتهم بالاتجاهات الفكرية التى يدينون بها، وهو يقدم لنا فى هذا الكتاب خلاصة لأهم الاتجاهات الجمالية فى الفلسفة المعاصرة، وهذا ما يبرر لنا تسميته للكتاب "فلسفة الفن فى الفكر المعاصر" بسبب غلبة الطابع الفلسفى على معظم هذه الاتجاهات الجمالية وكون معظم اصحابها من الفلاسفة.

ويحدد لنا مهمة ودور الفن بأنه تحليل الخبرة الجمالية وهذا هو إسهام الدراسات الفلسفية فى هذا المجال، فاذا كانت الفلسفة فى صميمها وصفا شاملا للخبرة الإنسانية فليس بدعا ان نرى الفلاسفة يهتمون بتحليل "الخبرة الجمالية"،

(٢٥) د. فؤاد زكريا : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥، ص ٦ .

ويحرصون على فهم "الظاهرة الفنية" ويؤكد على ذلك بقوله : "ان علم الجمال لا يزعم لنفسه حق توجيه الفنان فى علمه، بل هو يقتصر على دراسة "الفن" بوصفه خبرة بشرية توسع افاق فهمنا للوجود الإنسانى بصفة عامة"^(٢٦). وهو بهذا يدخل بنا إلى مجال الاستمولوجيا فاذا كان الجمال عند القدماء يرتبط بالوجود وانه حقيقة كلية فهو هنا يندرج ويدخل فى نطاق نظرية المعرفة - وهو حين يحاول تفهم الجمال والنفاز إلى معنى العمل الفنى انما يريد لفلسفته الجمالية ان تكون دراسة نظرية غايتها المعرفة، وعلى ذلك فعلم الجمال انما هو "علم وصفى" يدرس العمل الفنى باعتباره ظاهرة بشرية تدخل فى صميم النشاط الروحى للوجود البشرى"^(٢٧).

ورغم ازدياد الاهتمام بدراسة الظاهرة الجمالية ضمن تخصصات متعددة الا ان الاهتمام الفلسفى جعل منها مدخلا إلى الوجود وتجاوز الواقع ووجد بينها وبين الحرية الإنسانية ويشير زكريا ابراهيم إلى هذا الاهتمام الفلسفى بالظاهرة الجمالية مقابل الاهتمامات التجريبية ويبدأ بكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" ١٩٧٠ باعتباره الحدث الأكبر فى تاريخ الدراسات الفلسفية الجمالية، ويذكر تعاقب الفلاسفة بعدكانط.

ويشير زكريا ابراهيم إلى أن عمله ليس مجرد عرض وتقديم نماذج للمذاهب الغربية التى حاولت تفسير الخبرة الجمالية، وتحليل مفهوم الفن ويبين انه يختار بعض النماذج التى يراها أقدر على التعبير عن روح العصر. ويرى انه على الرغم من أنه توجد صعوبة فى الحديث عن سمات عامة وخصائص مشتركة تجمع المذاهب المعاصرة فى فلسفة الفن الا أنها جميعا تكشف عن حرص معظم الفلاسفة على فهم دور الفن باعتباره نشاطا ابداعيا يكشف عن حرية الإنسان ويعبر عن قدرته على تجاوز الواقع وهذا ما نجده ايضا فى عمله الثانى "الفنان والإنسان".

وتكشف مقدمة هذا العمل عن اهتمام بالغ بالخبرة الجمالية، فالفن نشاط بشرى عام يرتكز اولا بالذات على الخبرة الجمالية، والخبرة الفنية ليست تجربة

(٢٦) د. زكريا ابراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر، مكتبة مصر القاهرة، ص ٦ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٧ ..

فريدة اختص بها قوم دون قوم، أو جنس دون جنس، أو عصر دون عصر، بل هى ظاهرة بشرية عامة، وحين يتحدث عن "الخبرة الجمالية" فهو يعنى بها إحساس الإنسان بالطبيعة إحساسا عميقا خصباً وفيراً واكتشاف لما فيها من نظام وانسجام وتوافق فالفن وثيق الصلة بالخبرة الجمالية ومهمة فلسفة الفن تحليل هذه الخبرة، وهى خبرة كلية موحدة من خبرات الوجود البشرى بأسره ابتداء من أدنى انفعالاته حتى أرقاها^(٢٨).

يؤكد زكريا ابراهيم على كون الظاهرة الجمالية ظاهرة إنسانية ويناقش مسألة الصلة بين الفن والإنسان ويتناول الفنان - فى أكثر من موضع وأكثر من كتاب - باعتباره باحثاً عن القيم فالإنسان اولا وقبل كل شئ يحاول ان ينفذ إلى نواة القيمة من خلال قشرة الواقع^(٢٩). وعلى ذلك فمهمته هنا ادراك صلة الخبرة الجمالية بالتجربة البشرية وان يكتشف دور الفن فى الحياة الإنسانية بعامه. فالفنان إنسان قبل ان يكون فنانا، وأن الخبرة الفنية تجربة بشرية قبل ان تكون الهاما خارقا أو وحيا فائقا للطبيعة، ويؤكد ذلك ان اهتمام علماء الجمال المحدثين بالخبرة نفسها أكثر من اهتمامهم بتحديد مفهوم الجمال، ويبين أن المقصود بالخبرة الجمالية هنا هو تلك التجربة الكثيفة التى يقوم بها الفنان حين يحاول ان ينظر إلى الأشياء بطريقة جديدة غير معهودة^(٣٠).

تظهر رؤية زكريا ابراهيم وتعمقه فى كتابه "مشكلة الفن"، حيث يقدم لنا وصفا "للموضوع الاستطيقى" على نحو فينومنيولوجى.

وهو يحدثنا فى تصديره بلغة ذاتية يعترف فيها بأن الكتابة فى "ميدان الدراسات الفنية والجمالية"، تجربة تقتضى الصبر والناة. ويظهر معارضته للقول بالجمال المطلق، أو الجمال فى ذاته "كما لدى أفلاطون". فليس هناك سوى أشياء جميلة تقع عليها عيوننا وموضوعات استطيقية يكشف عنها تذوقنا الفنى. فهو يعترف للموضوع الجمالى بوجود شئئى. ومن هنا فهو يرى أن مهمة الفنان

(٢٨) د. زكريا ابراهيم : الفنان والانسان ص ١٠ .

(٢٩) المرجع السابق : ص ١٥ .

(٣٠) المرجع نفسه ص ١٥٤ .

تتحصر فى عملية تحويل "المحسوس الخام" إلى محسوس استيطيقى - فالموضوع الاستيطيقى على عكس الموضوع النفعى، هو الذى يستأثر بانتباهنا دون أن يحيلنا إلى شىء يخرج عنه لأنه "غاية فى ذاته" من جهة ولا ينطوى على أى فاصل بين المادة والصورة من جهة أخرى . وهذه الوحدة هى التى تجعل منه أقوى تعبير عن البعد الإنسانى من أبعاد الواقع^(٣١). ويوضح لنا أن مهمته فى هذه الدراسة الفلسفية لفن هى القيام بوصف الموضوع الاستيطيقى على نحو فينومينولوجى وأن يحل العمل الفنى ويتعمق الدلالة الإنسانية للفن موضحا أن الموضوع الجمالى ليس مجرد موضوع ميتافيزيقى، أو موضوع طبيعى، أو سيكولوجى يتميز بنوعية خاصة وفردية أصيلة^(٣٢). ومن هنا فهو يتناول فى فصول كتابه على التوالى تعريف الفن ثم العمل الفنى بناءه وعناصره والفصل الثالث بين الطبيعة والفن. والرابع بين الفن والصناعة . ثم الفن والمجتمع . ثم مشكلة الابداع الفنى فى الفصل الثامن فى دراسة شاملة تصف لنا الخبرة الجمالية التى هى أساس الابداع والتذوق وصفا فينومينولوجيا يكشف لنا عن حقيقة الفنان باعتباره رائى القيم والبوصلة التى توجه البشر تجاه هذه القيم .

٣- أميرة مطر والتأسيس الابستمولوجى للوعى الجمالى :

تواصل أميرة مطر جهودها وكتاباتهما الجمالية لتقديم صورة متكاملة لماهية وحدود وموضوعات ما تطلق عليه أحيانا علم الجمال، أو فلسفة الجمال. وهى ترى أن المحاولات العلمية الحديثة لم تتجح فى رد الاستطيقا إلى علم من العلوم التجريبية؛ لأنها اقتصرت على البحث فى الظروف الاجتماعية، أو النفسية المحيطة بالفن ولم تتعرض للبحث فى طبيعة الفن أو قيمته، لذلك فإن علم الجمال أو فلسفة الفن وأن استفادت بنتائج هذه العلوم عند تفسيرها لطبيعة الفن والخبرة الجمالية إلا أنها ظلت فرعا من فروع الفلسفة^(٣٣). ومن هنا فإننا نرى أن المقصود بالاستطيقا عندها هى تلك الجهود التى قدمها الفلاسفة وسواء أطلقنا على هذا المجال اسم

(٣١) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة ص ٦ .

(٣٢) الموضوع السابق .

(٣٣) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٠.

فلسفة الجمال، أو علم الجمال فطبيعة التخصص تدور فى نطاق دراسة الخبرة الفنية والوعى الجمالى.

وهى تهدف من كتابها "مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن" أن تقدم الاطار السليم لفهم قضايا هذا الفرع من فروع الفلسفة، وهو فرع يساهم فيه ليس الفلاسفة فقط، بل المهتمون بالجماليات أيضا فهو تخصص - كما تخبرنا - يقف على حدود تأملات الفلاسفة وفكر المهتمين بقضايا الفن والأدب . أى أن هذا العلم يكون حلقة الوصل بين فكر الفلاسفة ونظريات نقاد الفن^(٣٤). وهذا المعنى تؤكد عليه فى جميع كتاباتها فمازال علم الجمال يتجول فى ارواقه الفلسفة التى يستمد منها المعين الأول^(٣٥). ذلك لأنه علم محدود بتصورات الفلاسفة للفن وتقييمهم للجمال ، والفروض الفلسفية لمعايير الجمال وطبيعة العمل الفنى تظل باستمرار أساسية وراء فكر الفنان والناقد، والمؤرخ، وعالم النفس والاجتماع وجملة هذه الفروض يكون قطاعا رئيسيا من فكر الفلاسفة على مدى التاريخ هو المعروف بعلم الجمال.

وتعنى فلسفة الجمال بنظريات الفلاسفة فى احساس الإنسان بالجمال وحكمه به وابداعه له فى الفنون الجميلة . وتتميز فلسفة الجمال عند تناولها للفنون الجميلة وتاريخها بأنها لا تتناول أثارا ماضية بقدر ما تتناول العوامل المؤثرة المكونة للوعى الجمالى عند الإنسان. هذا الوعى الذى تكون على مر العصور، على ذلك يصبح البحث فى تاريخ النظرية الجمالية بحثا فى مكونات الوعى الجمالى عند الإنسان ومظاهره المختلفة^(٣٦).

ويكفى أن نلقى نظرة على مؤلفاتها لنتبين مدى اهتمامها بهذا التخصص ووفرة كتاباتها فيه سواء أكانت كتباً أو مقالات ودراسات مثل: "فلسفة الجمال"،

(٣٤) د. أميرة حلمي مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف بمصر، ص ٥ .

(٣٥) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال . دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤، ص ٥ .

(٣٦) د. أميرة مطر : مقدمة ترجمة كتاب دينس هويسمان، الاستطيقا، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ص ٣ .

و"مقدمة في علم الجمال" وفلسفة الجمال نشأتها وتطورها"، و"مقالات في القيم والحضارة" و"مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن" بالإضافة لمقالاتها العديدة في مجلات "الفنون" و"الفكر المعاصر"، "الطليعة" وغيرها.

ويهمنا أن نبين انجازها ورؤيتها الجمالية ليس فقط من خلال تلك الخريطة المتسعة التي حددتها لنطاق علم الجمال، والمشروع المتكامل التي أنجزت حلقاته ولكن في ذلك المنهج الذي قدمته لدراسة علم الجمال، بحيث يمكن القول أنها استطاعت عبر رؤيتها الشمولية، وعمق استبصارها بتاريخ النظريات الفلسفية في علم الجمال أن تقدم وجهة نظر هامة في الربط بين النظريات الجمالية والظروف الاجتماعية والسياسية. حيث نجدها في بداية الباب الأول من كتاب "فلسفة الجمال نشأتها وتطورها" حين تعرض للعصر اليوناني، ترى أن خير منهج يوضح اتجاهات فلسفة الجمال في هذا العصر هو ذلك المنهج التاريخي الذي يفسر هذه الفلسفة على ضوء تطور الظاهرة الفنية وارتباطها بالتطور التاريخي والاجتماعي والسياسي، لهذا المجتمع وحين تعرض للنزعة الطبيعية والواقعية في الفن اليوناني التي سادت في القرن الخامس ق.م وعبرت عنها النظرية السفسطائية ترى أن أهم أسباب نشأة هذه الاتجاهات، هو تحول النظام السياسي في مدينة أثينا إلى النظام الديموقراطي^(٣٧)، فقد اعتمدت فلسفة السفسطائيين على نظرياتهم الحسية في المعرفة كذلك طالبت برأى الفرد وبحريته في التعبير عن رأيه وعن احساساته وانفعالاته الخاصة، ومن جهة أخرى ناصرت السفسطائية سياسة الديمقراطية عندما طالبت بالمساواة بين المواطنين. ونفس المنهج نجده مستخدما في تناولها للفلسفة والفن عند أفلاطون فهو يعد من أعظم من استطاع التعبير عن موقف الإنسان حين يجد نفسه ممزقا بين وجوده الأرضي الخاضع للصيرورة والتغير وبين تطلعه إلى العالم الأعلى حيث يتمثل له قيم الجمال والكمال والخلود^(٣٨). ونفس الموقف نجده

(٣٧) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص ١٣ .

(٣٨) المرجع السابق : ص ٣١ .

حين تتناول آراء المحدثين خاصة تولستوى^(٣٩). وفي بيانها للاطار المعاصر لفلسفة الفن.

ويمكن أن نشير هنا إلى خاصية أخرى من خصائص كتابات أميرة مطر الجمالية. وهي الميل إلى التصحيح، والنقد حيث نجدها تميل إلى توضيح وتصحيح كثيرا من النظريات الشائعة؛ مثل مفهوم المحاكاة وازدراء افلاطون له حيث تميز بين نوعين من المحاكاة عنده، وتفرق بين فهمه للمحاكاة وفهم أرسطو لها ، وهي أيضا لا تكتفى بعرض أوجه النقد لها كما يتضح في ثنايا كتابها "فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر". الذي يعرض بشكل تاريخي للاتجاهات المتعددة للجمال منذ السابقين على سقراط حتى التيارات المعاصرة في ثلاثة أبواب، يتناول الأول العصر اليوناني في أربعة فصول أولها ؛ نظريات الفن والجمال في القرن السادس والخامس ق.م تبين فيه علاقة الأفكار الجمالية بالنتائج الكلية للمفكر، أو الفيلسوف الذي تدرسه وتربطها بأسسها الاجتماعية في مرحلتها التاريخية حيث تأتي الفلسفة السفسطائية وما صاحبها من فن واقعي في القرن الخامس ق.م لتمثل النزعة الطبيعية الحسية، التي سادت فترة الديمقراطية الاثينية وعبرت عنها وذلك مقابل النظرية الفيثاغورية في الجمال القائمة على العلاقات الشكلية.

ومن خلال تحليل المحاورة الأفلاطونية باعتبارها نموذجا للعمل الفني تصل إلى مفهوم "الفن ومحاكاة الجمال عند أفلاطون"، ويتبين إختلاف معنى المحاكاة عند أفلاطون عنها عند أرسطو الذي جعل الفن تعبيراً عن جهد الإنسان لاكمال الطبيعة فقد حدد أرسطو المصطلح الفلسفي بعد أن كان عند أفلاطون ذا معنى متسع يشمل كل أنواع الابداع سواء العقلي، أو الابداع الفني. حيث قصر أرسطو المحاكاة على الفنون، بل خص بها الفنون الجميلة تمييزاً لها عن باقي الفنون الأخرى.

(٣٩) المرجع السابق : ص ١٥٧ - ١١٦ .

ويتضمن الباب الثانى نظريات اعلام الفلسفة الجمالية الحديثة، وهى على التوالى : الحكم الاستطيقى حكم الذوق عند كانط، أنماط الفن الثلاثة ونسق الفنون عند هيجل وتصنيف الفنون الجميلة عند شوبنهاور و نيتشة ونشأة التراجميديا عند اليونان ثم الفن عند تولستوى والثورة الاشتراكية. وتفيض فى تناول فلسفة كانط النقدية وتحلل أفكاره الجمالية وبعد بيان أهميتها فى تاريخ علم الجمال تنتقدها وتبين بعض المآخذ النقدية على صاحب الفلسفة النقدية، والذى كان مقودا بنظريات سيكولوجية وخاضعا لعلم نفس الملكات حين كتب مؤلفه الرئيسى "تقد ملكة الحكم" أكثر مما كان مسترشدا بفنون عصره، وآدابه، ومقاييس الجمال عند فنانيه ونقاديه . ثم تتناول هيجل الذى سلك فى عرض مذهبه الجمالى مسلكا ميتافيزيقيا ووضع مايشبه تاريخا للفن فى نظرية الانماط الرئيسة الثلاثة التى فسر بها تطور الفن عبر الحضارات الإنسانية. وتأخذ على هذه الفلسفة أنها تورطت فى كثير من متاهات الميتافيزيقا اذا خضعت للمنطق القبلى الذى يميل إلى فرض التقسيمات الثلاثية لتطور الإنسانية، والأنماط الفنية. وجعلت محور التطور هو عملية الوعى الخاص بالروح المطلق وما يرتبط به من تطور للمفاهيم الدينية^(٤٠).

وحين تتناول شوبنهاور، ومصادر أفكاره الجمالية، وعلاقته بمعاصريه. وهو من الموضوعات التى وجهت تلاميذها للبحث فيها تشير إلى تأثير فلسفته العميق منذ منتصف القرن التاسع عشر خاصة عند نيتشه وبرجسون وكروتشه ورجال التحليل النفسى وتبين مرجع هذا التأثير، وهو تأكيد على حقيقة الصراع بين الدوافع اللاعقلانية ووظائف التأمل والمعرفة . ومن ارادية شوبنهاور إلى حيوية نيتشة الذى رأى أن أصول الفن، ومنابع الخلق الإنسانى. إنما توجد فى المظهر المزدوج للطبيعة الإنسانية مظهرى الحلم Dream والاغنية Song وتوضح آراء تولستوى الجمالية التى عبر عنها فى كتابه الهام "ماهو الفن؟".

(٤٠) المرجع السابق : ص ١٣٠ .

وتعرض الاتجاهات المعاصرة فى فلسفة الجمال فى الباب الثالث والأخير، الذى يبدأ "بمقدمة عامة" عن الاطار الفنى لفلسفة الجمال المعاصرة. اعتمادا على رأى أورتيجا أى جاسيت وفلسفة الجمال المعاصرة عنده إنما تعبر عما عبر عنه الفن المعاصر من ملامح الحضارة المحسوسة وما تصوغه الفلسفة من تصورات وأفكار مجردة ومن هنا يصعب على الباحث فى فلسفة الجمال فى القرن العشرين أن يكتفى بمنظور واحد ذلك لأن لكل فنان ومفكر رؤيته الخاصة.

وتوضح حقيقة نقص المذاهب التى حاولت أن تؤكد ما للفن من قيمة مقابل العلم والتى حاولت أن تثبت أن الفن يكشف عن حقيقة لايمكن للفلسفة أو العلم أن يكشف عنها . ومن خلال هذه الرؤية ترصد تيارا حدسيا على رأسه برجسون وكروتش واتجاهات رمزية (سيمانتكية) تبحث فى المعانى المعبر عنها فى الفن . واتجاهات وضعية وتحليلية تنظر إلى الفن نظرتها إلى اللغة وبالفعل فقد يكون الفن لغة من الانفعالات كما يرى اتباع الوضعية : ريتشاردز ، وفتجتشين وأير وكارناب أو لغة من الرموز كما لدى كاسيرر وسوزان لانجر . وبالإضافة إلى ذلك تذكرنا بالفلسفات الجمالية التى تتخذ تفسيرات اجتماعية انتربولوجية كما فى الماركسية أو تلك التى تميل إلى تحليل ظهور الوعي الإنسانى المتمثل فى فعل الإبداع الفنى كما لدى سارتر فى قوله بالخيال وعلاقته بالإدراك، وبالحرية التى هى جوهر وجود الإنسان . ومن هذه الاتجاهات المتعددة تفيض فى تناول : الاتجاه الحدسي، والوجودى والرمزى .

وتوضح لنا الإشارة السابقة جهد الدكتورة أميرة مطر فى تناول فلسفة الجمال خلال تاريخ طويل يغلب عليه تناول المنهجى وربط النظريات الفلسفية التى كانت لها الغلبة بالتحليلات الاجتماعية لمذاهب الفلاسفة وتبرز السمة النقدية عبر تناول الفلسفى ويكتمل هذا بجهد آخر "مقدمة فى علم الجمال" تناولت فيه مسائل الجمالية وقضاياها الأساسية من خلال موضوعات: العمل الفنى ماهيته وعناصره، الخبرة الجمالية معناها طبيعتها وحدودها فى الابداع أو التذوق، والحياة

الإنسانية حتى تؤسس لنا وعيا جماليا من خلال ربط الجمال بالابستمولوجيا الذى ظل طيلة العصور القديمة والوسطى وأيضا الحديثة مرتبطا بالانطولوجيا وبدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر والعشرين يرتبط بالمعرفة والإدراك.

الموضوع الأول البذى تنطلق منه فى تحليلاتها الجمالية؛ هو العمل الفنى نفسه فإذا كان علم الجمال يقوم على تحليل الجمال ليس فى الطبيعة، بل فى الفن ويدرس التعبير الجميل عن الموضوعات فإن الواقعة الأولى التى تنطلق منها الدراسة الجمالية؛ هى تحليل العمل الفنى إلا أن العمل الفنى ليس كيانا منفصلا عن المبدع والمتلقى الفنان والمتذوق والناقد أيضا.

فالأساس فى الفن هو الخبرة أو الخبرات الجمالية وهذه هى القضية الأساسية التى شغلت بها أميرة مطر وأفاضت فى بيانها. وهى تعنى بالخبرة الجمالية موقف الإنسان عند تذوقه للعمل الفنى، أو ابداعه له أو نقده عليه . ودراسة الخبرة تحتاج لبحث كثيرا من العناصر التى تتدخل فى هذه الخبرة وتحدد أنواعها، لأنها تختلف بحسب الفنون وحسب الأفراد وحسب مناهج الدارسين لها بحسب الطابع الغالب فيها أن كان تذوقا أو خلقا أو نقدا^(٤١).

وتعرض للنظريات الوضعية فى التذوق الفنى سواء أكانت انفعالية أو حسية أو لاذية والتى قد تتطوى على شيء من الحقيقة ، وفى الواقع أن أكثر النظريات الوصفية فى التذوق الفنى ليست نظريات علمية تستند إلى فروض قوية لايمكن لنقيضها أن يكون صالحا، وذلك يرجع إلى ضعف فى المعطيات العلمية السيكلولوجية . ومن هنا فإن أميرة مطر ترى أن وضع المشكلة تفسير التذوق بالوصف العلمى ليس وضعا صحيحا لأنه لايكفى أن نبين كيف يستجيب الناس للأعمال الفنية، بل ينبغى أن ندخل فى الاعتبار المنهج الفلسفى الذى يلجأ للنظريات التقويمية، أى النظرية التى تبين لنا كيف ينبغى للمشاهد أن يستجيب للعمل الفنى^(٤٢).

(٤١) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال ص ٦٩ .

(٤٢) المرجع نفسه : ص ٩٢ .

وهناك جانب آخر تتناوله هو الخبرة الجمالية، وموقف الناقد حيث تعرض للتذوق والحكم بالقيمة وتبين أهم اتجاهات النقد سواء أكان النقد بواسطة القواعد (النقد الكلاسيكي الحديث) . الذي ساد في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا. أو النقد السياقي الذي يعتمد على تقييم العمل الفني من جهة تأثره بالبيئة التاريخية والاجتماعية والأخلاقية الذي بلغ أوجه في منتصف القرن التاسع عشر حيث نظر إلى العمل الفني نظرة تجريبية أى على أنه حادثة طبيعية، ومن أبرز أمثلة مذاهب هذا الاتجاه مذاهب النقد الماركسي ومذهب هيولييت تين وما يمكن أن يسمى بالاحتمية سيكولوجية عند سانت بوف، وكذلك تأكدت هذه النظرية مع فرويد وتفسيره لمؤثرات الإبداع الفني، ثم تعرض بعد ذلك للنقد الحديث .

وأخيرا تتناول الخبرة الجمالية في الخلق الفني وتعرض لنظرية الإلهام والهوس عند أفلاطون والاشعور عند التحليل النفسي تلك النظرية التي تطورت مع يونج في الاشعور الجمعي، ثم نتناول فكرة العبقرية التي شاعت لتفسير الإبداع الفني . ونستطيع أن نعطي أمثلة أخرى لقضايا جمالية شغلت بها وكتبت فيها أميرة مطر وخصصت لها أكثر من دراسة مثل قضية : "تصنيف الفنون الجميلة وجمالياتها المقارنة" ألا أن أهم خصائص كتاباتها الجمالية هو هذا الاهتمام الدائم والاحالة المستمرة للجمالية العربية . وهي لاتخصص دراسة مستقلة لمناقشة هذا الموضوع وذلك لأنه لايمكن القول بوجود جمال مستقل يتصف بصفات قومية . لأن ذلك ممكن أن ينطبق على الإبداع أكثر مما ينطبق على الإسهام النظري. لذلك فهي تتناول إسهام العلماء والفلاسفة والصوفية المسلمين في النظريات الجمالية ضمن تناولها للقضايا الجمالية الرئيسة التي تعرض لها.

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالإسهامات العربية في الجماليات مما يميز موقف أميرة مطر بحيث إننا لانجد مثل هذه الإشارات في تناول الاجتماعي، أو النفسي للجمال أو لدى من يتناولون الجمال في إطار إنساني متسع مثل: زكريا إبراهيم ومجاهد عبد المنعم وربما صحيح أن زكريا إبراهيم يقدم تذييلا لكتابه "فلسفة الفن

فى القرن العشرين" لإسهام العرب المعاصرين إلا أن بيان جهود الفلاسفة العرب والمسلمين قليل ما نعثر على اهتمام به سوى مقالات قليلة نجدها متناثرة هنا وهناك.

وتستدرج اشارات أميرة مطر من مجرد بيان رأى لأديب عربى يوضح نظرية جمالية. مثل أن تذكر رأى المازنى لشرح وجهة نظر ليسينج فى تقسيم الفنون وبيان إمكانية كل فن منها ببيان أبيات أمري القيس، الذى يصف حركة الحصان لتحديد حدود فن الشعر^(٤٣). أو تتناول جهود الفلاسفة العرب فى سياق جماليات أرسطو، حيث تناقش لماذا أقبل العرب على ترجمة الفلسفة والعلوم. ولم يترجموا الشعر والمسرح بذكر موقف الجاحظ الذى يرى أن الشعر لا يمكن أن يترجم ولا يجوز عليه النقل، وإلا انقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه وسقط التعجب منه^(٤٤). وتتناول جهد الفارابى وابن سينا فى نقل وتلخيص كتاب الشعر وتبين ماتوصل إليه حازم القرطاجنى من آراء هامة فى التفرقة بين الشعر العربى واليونانى. كذلك نتناول اهتمامهم بالموسيقى الذى يعرفه الفارابى فى إحصاء العلوم ويقدم لنا فيها كتابا ضخما "الموسيقى الكبير"^(٤٥).

كما تبين فى حديثها عن الفن والتصوف عند أفلوطين موقف بعض الصوفية فى الإسلام الذين تغنوا بجمال العالم الروحانى الحب الالهى مثل ابن الفارض ، وجلال الدين الرومى الذى أودع فى المثنوى آراء تفسر لنا مآذره فلاسفة اليونان الافلاطونيون من نظريات فى الجمال المطلق. وتصل إلى تناول سمات وخصائص الفن العربى فى الفصل الخامس من "مدخل فى علم الجمال وفلسفة الفن" حيث تعرض للبيئة الفكرية لفلسفة الفن وتتوقف عند الحديث عن الواقعية والتجريدية فى الفن، حيث يظهرنا تاريخ الفن على وجود هذين الاتجاهين على مدى الحضارات

(٤٣) د. أميرة مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ص ٨٩ .

(٤٤) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص ٧٠ .

(٤٥) د. أميرة مطر : المرجع السابق ص ٧١ .

فتعرض للتجريد فى الفن اليونانى ثم التجريد فى الحضارات العربية فالنزعة التجريدية كانت هى النزعة الغالبة على فنون هذه الحضارة، وربما كان هناك نزعة مادية حسية فى الشعر العربى ، إلا أنه بعد الإسلام غلب على الفن الإسلامى عموماً روحانية مصدرها التعلق بما وراء الطبيعة من معقولية وتدبير الهى ، فالشعر بما فيه من وزن وقافية يقوم على وحدات متكررة . أما فى الفنون التشكيلية فكانت الأشكال الهندسية والألوان هى طريقة التعبير فى هذه الفنون ، وبعد الفنان عن محاكاة الطبيعة فكانت النزعة التجريدية أشد وضوحاً فى هذه الفنون . فالتجريد الإسلامى عندها مصدر تحول كبير فى روح الحضارة الإسلامية التى جعلت محور الوجود هو الذات الإلهية والاحساس بقدراتها اللانهائية وتجردها عن كل تجسيم أو تحديد فالمكان والزمان لا يمكن تحديدهما فى شكل محسوس أو صيغ محدودة^(٤٦).

هكذا تربط أميرة مطر فلسفة الجمال بالعناصر الشكلية الداخلية التى تكون العمل الفنى من جهة والعناصر البيئية والاجتماعية والتاريخية الخارجية التى تمثل منظورات لهذا العمل، فى رؤية فلسفية شاملة لا تفصل خصوصية العمل الفنى النوعية عن شمولية الواقع الموضوعى الخارجى، وقد تجلّى ذلك فى جيل من الباحثين الذين قدموا خلال فترة بحثهم تحت إشرافها وبعد ذلك أبحاث متميزة فى مجال علم الجمال مثل: رمضان بسطويسى ووفاء إبراهيم وآيات ريان وآخرين ما يزالون مع الأستاذة يقدمون العطاء العلمى الجاد فى مجال الدراسات الجمالية فى العربية.

(٤٦) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ص ١٣١ ، ١٣٢.

المحتويات

١- الخطاب الفلسفى فى الجامعة الأهلية

- ماسينيون : رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى ----- ٢١
- الكونت دى جلارزا : والمنهج النقدى فى درس الفلسفة ----- ٦٧
- طنطاوى جوهرى : بدايات الدرس الفلسفى فى الجامعة ----- ٨٣
- مى زيادة : الجيل الأول من طلاب الجامعة ----- ١٢٣
- طه حسين : والخطاب الفلسفى العقلانى ----- ١٥٩

٢- الخطاب الأخلاقى واتجاهاته

- أحمد أمين : والتأسيس للدرس الأخلاقى ----- ١٧٧
- توفيق الطويل : ودراسات القيم فى العربية ----- ٢٠١
- زكى نجيب : القيم بين الوضعية والمدرسة الانفعالية ----- ٢٤٥

٣- الخطاب الفلسفى الإسلامى والتحقيقات الفلسفية

- أبو ريذة : تحقيق النصوص فى الفلسفة وعلم الكلام ----- ٢٧٧
- عبده بدوى : تحقيق التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ----- ٣٠٥
- أبو ريان : الاتجاهات الاشرافية فى الفلسفة الإسلامية . ----- ٣٤٠
- أبو الوفا التفتازانى : والنص الصوفى ----- ٣٨٧

٤- الخطاب الفلسفى والواقم الإجتماعى

- عثمان أمين : الجوانبية والمثالية الديكارتية ----- ٤٢٣
- محمود أمين العالم : النقد ومدرسة فرانكفورت ----- ٤٤٥
- يحيى هويدى : وفلسفة الحضور الإنسانى ----- ٤٥٧
- حسن حنفى : حوار فكرى وجدل نقدى ----- ٤٧٣
- أميرة مطر : والدراسات الجمالية العربية المعاصرة ----- ٥٠٥

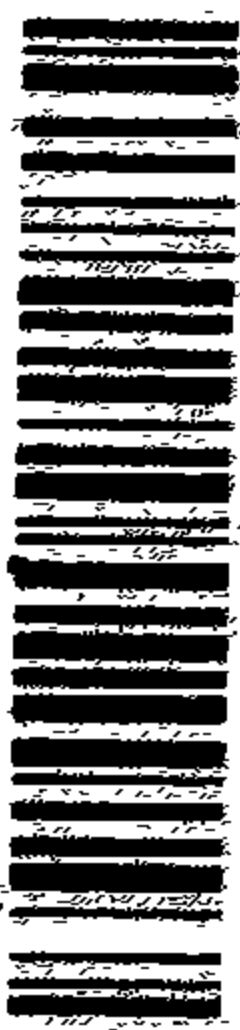
هذا الكتاب

يمثل هذا العمل رسداً أولياً للخطاب الفلسفي في مصر؛ وذلك بالتعرف على النتاج الفلسفي الذي قُدم في الجامعة المصرية مع بداية القرن العشرين، ويتتبع هذا النتاج في مراحل مختلفة من خلال جهود عدد من الأعلام الذين قاموا بالتدريس في الجامعة الأهلية من مصريين وأوروبيين مثل الفرنسي لويس ماسينيون، والأسباني الكونت دي ديلارزا، والمصري طنطاوي جمعة، وبعض من تلقوا العلم فيها، مثل طه حسين، ومي زيادة، ويتوقف عن الجهود المبذولة في درس الفلسفة الإسلامية والتصوف عند محمد عبد الهادي أبو ريدة، وعبد الرحمن بدوي ومحمد علي أبو ريان، وأبو الوفا التفتازاني ويقدم تحليلاً للدرس الأخلاقي بدءاً من أحمد أمين وتوفيق الطويل، وزكي نجيب محمود، ويقدم في الباب الرابع والأخير عدداً من الدراسات التي حاولت تجاوز الدرس الفلسفي الأكاديمي، والتعامل مع قضايا المجتمع عند عثمان أمين ويحيى هويدى ومحمود أمين العالم، مع إشارة للدراسات الجمالية في العربية عند زكريا إبراهيم وأميرة مطر. وهو عمل كما حدده صاحبه يمثل تمهيداً مبدئياً للتأريخ

للفلسفة في مصر، كما هو تمهيداً أولياً لتناول الخطاب الفلسفي المعاصر الذي يسعى إلى أن يكون له مكان في ثقافتنا العربية

أحمد

Bibliotheca Alexandrina



0372005

٤٦
٢٧/١٨
مطبعة القاهرة